ISSN 2073–7203
e-ISSN 2073–7211

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

в России и за рубежом

Главная тема:
Христианский Восток: государства и межконфессиональные связи

№2
(33) 2015

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2015
2 [33]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Москва, 2015

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор), Александр Агаджанян, Александр Кырлежев, Кристофер Струп*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Корректура *Людмила Кузнецова*

Редактор-составитель номера

Николай Селезнев

Сайт журнала в интернете: www.religion.ranepa.ru
E-mail: religion@rane.ru
119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Институт государственной службы и управления

Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.
Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России»:
38 685 — для физических лиц,
38 689 — для юридических лиц
ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)
В системе РИНЦ № 09–04/09–16
Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.
Индексируется в *Scopus* и *ATLA Religion Database*.
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

Academia

Рецензии

Справочная информация

Table of Contents

Academia

Reviews

Reference information

От редакции

ГЛАВНАЯ тема настоящего выпуска — государства и межконфессиональные связи на христианском Востоке.

О том, что для христианства не безразлично отношение к государственности, известно уже с первых страниц Евангелия. Евангелисты указывают, что Иисус родился «во дни царя Ирода» и что святое семейство подчинилось повелению «от кесаря Августа» о переписи. Политика Римской империи во многом определяла судьбы греко-римского христианства даже тогда, когда сама оказалась определяемой христианскими идеалами. Линия восточной границы — между Римской и Парфянской, и затем Персидской, империями — была своего рода нервом организации религиозного пространства на этом политическом стыке. Известно, что отношения между этими империями сыграли важную роль в самоопределении христианских сообществ в Месопотамии и Армении. Самоопределение же сообществ в западной Сирии, Египте, Эфиопии и Нубии имело следствием их обособление по отношению к Византии. На христианском Востоке взаимоотношения различных сообществ отличались сложностью и противостоянием: разошедшиеся конфессии Персии и Египта представлялись противоположными концами спектра доктринальных позиций, но и взаимоотношения между этноконфессиональными общинами, составлявшими оппозицию Халкидонскому собору, далеко не всегда отличались союзничеством.

Становление обширного государства, определяемого исламом, — Арабского халифата — внесло существенные изменения в сложившуюся на Востоке систему отношений. Сформировавшиеся во многом в оппозиции к Византии и ее религиозной политике, христианские сообщества Востока теперь оказались в едином арабском государстве, причем государстве, возникшем одновременно с распространением ислама и всецело подчиненном его целям и ценностям. Новый характер отношений между восточными христианскими сообществами отнюдь не был лишен соперничества в борьбе за благоволение со стороны мусульманской власти, и сама позиция этой власти, поставившей хри-

стиан *de jure* в «покровительствуемое» и *de facto* в подчиненное положение, оказывала свое влияние на взаимоотношения христианских общин. Вместе с тем, ставший общим для всех арабский язык, занятия философскими науками и взаимодействие представителей разных общин на мусульманском Востоке зачастую приводили оппонентов к взаимопониманию. С течением времени средневековые ближневосточные религиозные сообщества выработали традиции творческого взаимодействия, позволившие Багдаду (в Аббасидскую эпоху) и Каиру (в Мамлюкскую эпоху) обоснованно претендовать на звание центров мирового значения. Подъем такого рода продолжал сказываться и в эпоху монгольского владычества, когда ислам был потеснен, а христианство стало действительно покровительствуемым. Наследие этих сообществ и образуемых ими средневековой восточной цивилизации чрезвычайно ценно для ученых и актуально для запросов современного общества.

Приведенные выше наблюдения побудили редколлегию предложить авторам, специализирующимся в исследовании разных аспектов истории религиозной культуры христианского Востока, создать тематический выпуск настоящего журнала, в котором вопросы государственности и межконфессиональных взаимоотношений были бы главной темой. Результат реализации этого замысла — перед вашими глазами.

Журнал открывается разделом *Armeniaca*, и автор первой статьи в этом разделе Гаяне Хачатрян рассматривает на примере династии Багратидов, как средневековые мыслители обосновывали властное право этого царского рода. Его источником было объявлено происхождение от библейского мессианского царя Давида, что не только придавало божественную санкцию власти Багратидов, но и образовывало смысловое содержание их правления. В следующей работе этого раздела Заруи Погосян исследует еще один властный прием армянских государей: основание ими монастырей и поддержание их роли как своего рода опор государственности. Помимо Багратидов мы видим здесь другой древний род — Арцрунидов, расширявших свой контроль над территориями за счет ослабевших князей и ряда мусульманских эмиров.

В следующем разделе *Syro-Iranica et Syro-Mongolica* представлены исследования Сергея Минова и Антона Притулы. В первом рассматривается использование сирийскими авторами элементов зороастрийской мифологии. Приход к власти династии Сасанидов ознаменовал значительные социокультурные перемены

по сравнению со временем владычества их парфянских предшественников: новая персидская династия провозгласила зороастризм привилегированной религией, призванной способствовать созданию централизованного государства. Христианские мыслители оказались перед необходимостью интеграции своего мировоззрения и социальных сегментов в персидскую культуру и общество Сасанидской эпохи. Вторая статья раздела посвящена феномену расцвета сирийской поэзии в период монгольского владычества. Вследствие благосклонного отношения монгольских ханов к христианству сирийские литераторы были приближены к царскому двору, что отразилось на характере их творчества. Автор исследования показывает, как в поэзии этого направления происходил синтез собственных сирийских традиций и достижений исламской культуры и отражалась политическая и общественная жизнь того времени.

В статьях раздела *Syro-Coptica et Syro-Arabica* представлены исследования, уделяющие внимание взаимосвязям религиозных сообществ Арабского Востока. В работе Йоханнеса Ден Хайера рассматриваются взаимоотношения двух «церквей-сестер» нехалкидонского лагеря — западных сирийцев и коптов — в контексте миграций сирийских и других восточных христиан в Египет. Исследование основано главным образом на эпиграфических данных, полученных в основном в 1990-е гг. в ходе изучения «Монастыря сирийцев», расположенного между Каиром и Александрией, а также сведениях, сообщаемых коптско-арабской историографией. Александр Трейгер в своей статье прослеживает прямые и косвенные свидетельства о конфессиональной принадлежности ʿАбд ал-Масӣḫа ибн Наʿима ал-Ḥимṣӣ, арабохристианского переводчика Плотина. Целью автора является реконструкция «интеллектуальной географии» ближневосточного христианства в эпоху поздней античности и раннеисламский период с особенным вниманием к истории христианского неоплатонизма и оригенизма. Полученные данные имеют ключевое значение для изучения интеллектуальных связей между христианской средой и мусульманским обществом. Николай Селезнев в заключительной статье этого раздела обращает внимание на средневековые арабоязычные источники, свидетельствующие о том, что экуменическая парадигма, в которой христианские конфессии не противопоставляются друг другу, а сводятся к общим вероучительным основам, утверждающим равноценность путей, которыми они следуют, проявилась в христианской интеллектуальной

среде отнюдь не в новое и новейшее время, как это обычно считается, но значительно ранее.

В разделе *Æthiopica* вниманию читателей предлагается статья Стивена Каплана, выявляющая не замеченную ранее религиозную символику свержения эфиопского правителя лиджа Иясу 16 сентября 1916 г. — во время празднования Воздвижения Креста Господня, тем самым раскрывая религиозно-культурные аспекты этого события, которое на первый взгляд может показаться исключительно политическим.

Наш тематический блок включает две рецензии. В первой рассматривается книга Николая Селезнева «*Pax Christiana et Pax Islamica*: Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке», выпущенная в серии трудов Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета. Рецензент — Андрей Смирнов — отмечает междисциплинарный характер данного издания, отражающий тесную и неслучайную взаимосвязанность областей знания в культуре средневекового Ближнего Востока. Вторая рецензия представляет англоязычную антологию «Православная Церковь в арабском мире (700–1700 гг.): Антология источников», выпущенную издательством университета Северного Иллинойса, составителями которой выступили Сэмуэл Ноубл и Александр Трейгер. Создатели антологии призывают обратить внимание на богатейшее и незаслуженно забытое наследие арабо-христианского Востока.

Кроме главной темы, в рубрике *Varia*, мы публикуем четыре статьи, посвященные российским сюжетам. Рубрика *Academia* представляет вторую часть исследования Дмитрия Бирюкова в области патристики. Наконец, как обычно, выпуск завершают несколько рецензий, помимо уже упомянутых в обзоре главной темы.

Гаяне Хачатрян

Библия и царская власть: легитимация династии Багратидов в средневековой армянской историографии

Gayane Khachatryan

The Bible and the Royal Power: Legitimation of the Bagratid Dynasty in Medieval Armenian Historiography

Gayane Khachatryan — Graduate Student at the Russian State University for the Humanities; Research Associate at the Governance and Problem Analysis Center (Moscow, Russia). iamgaya@mail.ru

The article deals with «constructing of the past» and legitimation of power of the Bagratid dynasty in medieval Armenian historiography. It focuses upon the use of biblical symbols by the medieval historians and the role of these symbols in the consolidation of power of the ruling dynasty. The article draws upon three sources belonging to the beginning, the middle, and the end of the Bagratid rule (History of Armenia by Hovhannes Draskhanakerttsi; General History by Stephanos Taronetsi; History of Vardapet Aristakes Lastiverttsi).

Keywords: legitimation of power, the Bagratid dynasty, historical memory, constructing the past, medieval Armenia, Stephanos Taronetsi, Aristakes Lastiverttsi, Hovhannes Draskhanakerttsi.

Введение

ПРОБЛЕМА легитимации власти неразрывно связана с конструированием прошлого и созданием политического мифа, который опирается на коллективную память, тра-

Хачатрян Г. Библия и царская власть: легитимация династии Багратидов в средневековой армянской историографии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 11–33.

Khachatryan, G. (2015) «The Bible and the Royal Power: Legitimation of the Bagratid Dynasty in Medieval Armenian Historiography», *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 11–33.

диции и коммеморации[1]. С одной стороны, истоки легитимации находятся в прошлом, с другой — власть, признанная легитимной, получает возможность формировать прошлое, соответствующее ее интересам, и устанавливать новые, политически важные символы. История конструируется, но в основе этой конструкции лежит историческая память социальной группы/общества.

Особое значение в такой ситуации обретает фигура историка, как отмечает исследователь Средневековья Б. Гене: «Социальная группа, политическое общество, цивилизация определяются, прежде всего, их памятью, т. е. их историей, но не той историей, которая была у них в действительности, а той, которую сотворили им историки»[2]. Историк, сформированный прошлым, обладающий определенной исторической памятью, придает новую форму прошлому, актуализирует его в соответствии с интересами настоящего — будь то интересы его социальной группы, заказчика или общества в целом. Историк, конструирующий прошлое, ограничен, пользуясь терминологией Мориса Хальбвакса, социальными рамками памяти, у него есть определенный круг литературы, он включен в культурную матрицу своей эпохи, создаваемый им текст формируется в рамках определенного жанра. Согласно концепции Хальбвакса, социальные группы создают свой образ мира, согласовывая определенные версии прошлого. Таким образом, изучая армянскую историографию эпохи Багратидов, которой посвящена настоящая статья, мы обращаемся не к частному мнению авторов исторических текстов, а к исторической памяти социальной группы, ее самоидентификации и методам легитимации. Как и в любом другом подобном случае, реальные исторические события здесь сочетаются с воображаемыми, а осмысление этих событий может в то же время быть способом политической манипуляции массовым сознанием.

Средневековые историки ставили целью создание целостной картины мира. Локальные вопросы происхождения рода, обычая, института вплетались в мировую историю и прослеживались

1. Ricketson, P. (2001) «Political Myth: the Political Uses of History, Tradition and Memory», *University of Wollongong Thesis Collection* [http://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=2438&context=theses, accessed on 22.02.2014]; Hobsbawm, E., Ranger, T. (eds) (2003) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press; *Хаттон П.* История как искусство памяти. СПб.: Издательство Владимир Даль, 2004, и др.

2. *Гене Б.* История и историческая культура средневекового Запада. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 19.

до момента написания произведения[3]. Отличительная особенность средневековой историографии — ее функциональная значимость. События обретают смысл лишь тогда, когда они вписаны в божественный замысел, т.е. связаны с прошлым и будущим; в то же время события прошлого актуализируются в связи с потребностями настоящего, в том числе и в политических целях, для легитимации того или иного правителя или действия. Поскольку в христианском мировоззрении средневекового человека вся мировая история имеет единую точку отчета и движется к определенной цели, задача историка — понять божественный замысел, охватив всю историю от Адама до Второго пришествия. Библейская история для средневекового человека была своего рода схемой, по которой устроен весь мир, это образец истории как таковой, поэтому к истории применялись те же методы, что к интерпретации Библии. Задача средневекового историка — точно фиксировать события или, точнее, деяния значимых людей настоящего, сверяя их с библейской историей[4]. Мифологические мотивы сливаются с историческими и создают единое целое. Например, исследователи армянской средневековой истории зачастую механически отбрасывали мифологические/библейские сюжеты из исторического повествования; но понять средневекового историка можно только через призму его мировоззрения, в значительной степени основанного на Библии.

В средневековых исторических текстах можно обнаружить множество повторяющихся топосов. В частности, в преамбуле историк часто заявляет, что изучил труды своих предшественников и намерен написать правдивое повествование, основываясь на них и добав-

3. Исследователь средневековой литературы С.Я. Сендерович отмечал, что включение истории своего народа в универсальную историю позволяло «подключить ее к историографической традиции, извлечь из области внеисторического бытия и баснословия и, собственно, сделать историей». *Сендерович С.Я.* Метод Шахматова, раннее летописание и проблема начала русской историографии // Из истории русской культуры. М.: Языки русской культуры, 2000. Т.1: Древняя Русь. С.477–478. Использовался так называемый центонно-парафразный принцип, по которому строились античные и средневековые тексты. Подробнее см. *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М.: Аспект-Пресс, 2004. С.55–76; *Аверинцев С.С.* Литература // Культура Византии: IV — первая половина VII в. М.: Наука, 1984. С.281. *Женетт Ж.* Структурализм и литературная критика // Женетт Ж. Фигуры: В 2-х томах. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1998. Т.1. С.159.

4. *Попов И.Н.* Историческая память в Византии: представления византийских хронистов VI–XII вв. об эпохе становления христианского царства: диссертация... к. и. н. М.: ИВИ РАН, 2009. С.27; McKitterick, R. (1997) «Constructing the Past in the Early Middle Ages: The Case of the Royal Frankish Annals», *Transactions of the Royal Historical Society* 6 (7): 101–129.

ляя что-то новое[5]. Современный исследователь может обнаружить в этих трудах очень ограниченный круг литературы, агиографических и устных источников. Нельзя выделить какие-то общие принципы работы средневековых авторов с источниками — некоторые строили свое повествование, опираясь на один источник[6], другие использовали множество разнородных источников[7], точно цитируя практически в каждом предложении новый источник. Армянские историки унаследовали от евреев, греков, римлян и ранних христиан все эти методы исторического описания и в зависимости от цели в разной степени применяли те или иные схемы, идеи и источники. Особенный интерес для нас представляют тексты, в которых автор творчески перерабатывал исторический материал, конструируя прошлое в соответствии с политическими потребностями настоящего.

В исторической литературе эпохой Багратидов принято называть период истории Армении с 980-х по 1070-е годы н. э., период восстановления государственности после длительного иноземного владычества[8]. Внутриполитическая ситуация в Армении в эпоху Багратидов была нестабильной. В IX–X вв. Армения состояла из нескольких отличных в культурно-историческом отношении регионов, в рамках этих регионов образовывались независимые небольшие царства, объединить которые не представлялось возможным. В разное время надежды на возрождение Армянского царства возлагались на влиятельный княжеский род Мамиконянов и на древний царский род Арцруни. В отличие от феодальных владений Мамиконянов, которые простирались от Таронской области до гор Арарат и Арагац, и обширных владений Арцрунидов к востоку от озера Ван (Васпураканская область), земли Багратидов были незначительными, они были рассеяны по всей территории Армении. Несмотря на это, имен-

5. *Попов И. Н.* Историческая память в Византии. С. 299–300.

6. В Византии чаще всего использовали в качестве такого источника хронику Георгия Монаха, в Армении — Мовсеса Хоренаци, Агатангелоса.

7. Например, в Армении Степанос Таронский, Ованнес Драсханакертци, Товма Арцруни, в Византии — Иоанн Малала, Георгий Синкелл, Феофан Исповедник, Георгий Монах.

8. О восстановлении Армянского царства подробнее: *Тер-Гевондян А. Н.* Армения и арабский халифат. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1977; *Мелик-Бахшян С. Т.* Армения в период арабского владычества (VII–IX вв.): диссертация… д. и. н. Ереван: ЕГУ, 1965; *Юзбашян К. Н.* Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX–XI вв. М.: Наука, 1988; *Бартикян Р. М.* Византия и армянская государственность в X–XI вв. // Вестник общественных наук Национальной Академии наук Армении. 1996. № 2. С. 592; Garsoïan, N. (2004) «The Independent Kingdoms of Medieval Armenian» in Hovannisian, R. G. (ed.) *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, vol. 1. New York: Macmillan.

но Багратидам удалось восстановить армянскую монархию и добиться признания со стороны арабских и византийских правителей. В эпоху Багратидов в Армении появляется особый интерес к истории и ее фиксации. В сложной политической ситуации княжескому роду Багратидов важно было закрепить свой взгляд на историю и современные события. Как правило, исторические работы писались по непосредственному заказу представителя верховной власти, иногда летописцы даже оговаривали этот факт в начале своего повествования[9]. Расставляя акценты так, как это было выгодно заказчику, они тем самым обосновывали их права на власть (особенно это было важно Багратидам, чьи претензии на престол были сомнительными) и тем самым укрепляли ее и повышали авторитет рода. Надо было показать, что возникло новое, мощное государство, которое в то же время сохраняло связь с прошлым и опиралось на это прошлое.

Одним из способов легитимации власти было возведение своего рода к легендарному предку. Существовали архетипичные для всей христианской средневековой культуры образы идеальных правителей — библейские цари Давид и Соломон, которые, в свою очередь, были прообразами Царя Христа[10]. Поскольку в христианской традиции ветхозаветный царь Давид — ключевая мессианская фигура, прообраз Иисуса Христа и в то же время его предок, раннехристианские и средневековые авторы часто использовали его образ не только в религиозных, но и в политических целях[11]. Фигура царя Давида позволяла признать легитимным царя, не имеющего права на престол по крови, — библейский рассказ утверждает приоритет божественной благодати над юридическим и историческим правом на власть[12]. Сравнение царя с библейским Давидом или возведение своего рода к нему придавало власти сакральный характер и непоколебимый авторитет.

Неслучайно именно этим образом и воспользовались Багратиды, которые возвели свой род к царю Давиду. Согласно исторически не подтвержденной легенде, Мовсес Хоренаци в V в. по заказу одного из представителей рода Багратидов (Сахака Багратуни)

9. Например, Мовсес Хоренаци, Ованнес Драсханакертци, Степанос Таронский и др.

10. Cook, M. L. (2011) «A Tale of Two Kings: The Use of King David in the Chronicle of Pere III of Catalonia» [http://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4242&context=etd, accessed on 22.02.2014]; Hillgarth, J. N. (1978) *The Spanish Kingdoms, 1250–1516: 1410–1516, Castilian Hegemony*. Oxford: Clarendon Press.

11. Cook, M. L. «A Tale of Two Kings».

12. Сам Давид, согласно библейскому повествованию, был пастухом, младшим сыном некоего Иессея, к власти пришел фактически в результате политического переворота, после того, как пророк Самуил по божественному откровению помазал его елеем.

пишет историю Армении. Восхваляя своего государя, он пишет и о происхождении этой семьи. Он опирается на сведения некоего летописца и сообщает о еврейских корнях рода Багратидов. При правлении царя Навуходоносора армянский царь:

> ...выпросил у Навуходоносора одного из пленных иудейских вождей, по имени Шамбат, привел его и поселил в нашей стране, с большими почестями. Летописец утверждает, что именно от него происходит род Багратуни, и это правда. Мы потом обстоятельно расскажем, каких усилий стоило нашим царям склонить их к идолопоклонству, или сколькие из них и кто именно поплатились жизнью за богопочитание[13].

Эту же легенду можно встретить у многих армянских и грузинских историков. В IX в. Ованнес Драсханакертци дополняет легенду уточнением, что, согласно молве, род Багратидов восходит к роду Давида, а грузинские историки Джуаншир и Сумбат прямо говорят о происхождении Багратидов из дома Давидова[14].

Ряд современных западных исследователей относят деятельность Мовсеса Хоренаци к VII–IX вв., времени борьбы армянских княжеских родов за власть, в которой Багратиды одержали победу[15]. Роберт Томсон утверждает, что Мовсес Хоренаци использовал источники, которые не были известны в V в., и ссылается на свидетельства, появившиеся только в VI и VII вв. Томсон считает, что армянский историк «тенденциозно изменял армянские источники для того, чтобы превознести своих покровителей Багратидов, и последовательно отрицал роль их соперников Мамиконянов»[16]. Единого мнения на этот счет нет, но, как бы то ни было, существование этой легенды и ее распространение послужило прочным основанием для легитимации власти Багратидов и их дальнейшего утверждения на армянском престоле. Историки IX–XI вв.,

13. *Мовсес Хоренаци*. История Армении. Ереван. 1990. С. 23.
14. *Матевосян Р.* К вопросу о происхождении Багратидов // Армянскій вѣстникъ: Обществ.-полит. журн.: Возобновлен. изд. 2001. № 1–2. С. 112–115.
15. Наиболее известные исследователи: Роберт Хьюсен, Кирилл Туманов и Роберт Томсон: Thomson, R. W. (1997) «Armenian Literary Culture through the 11th Century» in Hovannisian, R. G. (ed.) *The Armenian People from Ancient to Modern Times: The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century*. New York: St. Martin's Press; Toumanoff, C. (1949) «The Early Bagratids. remarks in connection with some recent publications», *Le Muséon: Revue d'Études Orientales* 62; Hewson, R. H. (1975) «The Primary History of Armenia: An Examination of the Validity of an Immemorially Transmitted Historical Tradition», *History in Africa* 2: 91–100.
16. Thomson, R. W. «Armenian Literary Culture through the 11th Century».

уже ссылаясь на авторитет Мовсеса Хоренаци, широко использовали образ царя Давида, сравнивая с ним царей рода Багратидов и проводя параллели между Израильским царством и Армянским.

Это соотнесение усиливалось еще больше благодаря тому, что библейский царь, как и Багратиды, стоял у истоков создания нового царства. События возникновения иудейского государства и деятельность царя Давида описаны в Библии и были широко известны в христианской Армении. Для того чтобы сконструировать новый «политический миф», показать божественную избранность рода Багратидов, их включенность в мировую (библейскую) историю, важно было обеспечить единство интерпретации божественного откровения и истории. Это было возможно в случае союза государства с сильной церковью, обладающей монополией на духовную сферу. Особое значение в этой ситуации обретала борьба с ересями, которая укрепляла и формировала государственную/церковную систему[17]. Неслучайно именно в эпоху расцвета царства Багратидов начинается наиболее интенсивная борьба с ересями (тондракийцами, павликианами)[18].

Ниже мы остановимся подробнее на трех письменных источниках эпохи Багратидов: «Истории Армении» католикоса Ованнеса Драсханакертци (сер. IX — нач. X в.), чья деятельность относится к периоду становления Армянского царства; «Всеобщей истории» Степаноса Таронского (кон. X — сер. XI в.), жившего в эпоху расцвета царства Багратидов; и «Повествовании о бедствиях армянского народа» Аристакеса Ластивертци (XI в.), описывавшего упадок страны. Таким образом, можно проследить, как трансформировался и развивался исторический образ Багратидов от начала их правления до периода упадка. Особый интерес для нас будет представлять «История» Степаноса Таронского, поскольку она написана в период наибольшей власти Багратидов и лучше всех отражает официальную идеологию[19].

17. Английский историк Роберт Мур в своих работах убедительно показал, что кажущееся увеличение числа религиозных движений находится в прямой зависимости от политики церкви, которая в своих интересах в определенные периоды выделяла и исключала из общества некоторые группы людей. Этот подход с 80-х годов XX в. начинает находить все больше сторонников в современной медиевистике. Этой же точки зрения придерживается и автор в отношении средневековой Армении. См. Moor, R. I. (2007) *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950–1250*. Malden (MA): Blackwell; Moor, R. I. (2012) *The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe*. London: Profile Books.

18. *Тер-Гевондян А. Н.* Армения и арабский халифат. С. 220.

19. Поскольку датировка «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци остается открытой, мы не будем ее рассматривать в этой статье.

Легитимация власти в период становления царства Багратидов

Ованнес Драсханакертци, армянский католикос, живший на рубеже IX–X вв., писал свою «Историю Армении», предположительно, по заказу Ашота II Багратуни[20]. Время написания произведения точно неизвестно. Одни исследователи полагают, что работа велась на протяжении всей жизни католикоса, другие — что вся «История» была написана в конце X в.[21] Книгу можно условно поделить на две части: первая часть посвящена событиям от Потопа до конца IX в., а вторая охватывает события первой четверти X в. В написании первой части он использовал работы Корюна[22], Егише[23] и других историков. Во введении Драсханакертци кратко описывает структуру своего повествования, из которой позиция и симпатии католикоса становятся очевидными. Приход к власти Ашота Багратуни он описывает как спасение Армении: «Сызнова увидели обновленным царство, кое давным-давно прекратилось»[24], имена всех царей этого рода он сопровождает возвышенными эпитетами, Ашот I «был признан величайшим среди почти всех предшественников своих», с «добрыми побуждениями», «великомудр и красноречив», «благого поведения», «Высокородный Ашот принимал почести, но пренебрегал подношениями»[25]. Вражда между князьями объясняется внешними причинами — происками врагов.

20. *Алабян П.* Ованнес Драсханакертци // Видные деятели армянской культуры (V–XVIII века) / Под ред. Г. Х. Саркисян. Ереван: ЕГУ, 1982. С. 119.
21. См. *Дарбинян-Меликян М. О.* [Вступительная статья] // Ованнес Драсханакертци, История Армении. Ереван: Советакан Грох, 1984.
22. Корюн (Կորյուն) — историк, переводчик, писатель V в., ученик Месропа Маштоца, автор «Жития Маштоца».
23. Егише (Եղիշե) — историк, писатель V–VI в., епископ Аматуниев и секретарь Вардана Мамиконяна, автор «Истории Вардана и войны армянской».
24. В статье будет использован русский перевод с древнеармянского языка М. О. Дарбинян-Меликян (Ованнес Драсханакертци, История Армении. Ереван: Советакан Грох, 1984). Впервые древнеармянский текст «Истории» был издан в 1843 г. в Иерусалиме, затем в 1853 г. под редакцией Н. Эмина (История Армении католикоса Иована Драсханакертци. М.: Типография Лазаревского института восточных языков, 1853). Первый неполный критический текст «Истории Армении» был издан в Тбилиси в 1965 г. под редакцией Е. В. Цагарейшвили. Перевод М. О. Дарбинян-Меликян основан на критическом тексте Е. В. Цагарейшвили и издании Н. Эмина с использованием некоторых рукописей, снабжен обширными комментариями, источниковедческим и историографическим анализом.
25. *Ованнес Драсханакертци.* История Армении. С. 114.

Ованнес Драсханакертци достаточно четко оговаривает задачу, которую он ставит перед собой: достоверно описать события, современником которых он является. Тем не менее несложно заметить, что в действительности его задача значительно шире. Драсханакертци не просто описывает события, он включает их в историю Армении и историю мира, это позволяет ему задать определенный вектор толкования современных событий и придать им легитимность. Косвенные и прямые цитаты из Священного писания и других историков отсылают читателя к «тексту-предшественнику» и его контексту, в результате образуют новые смысловые структуры, раскрывающие суть современных событий в нужном ключе.

В отличие от многих своих предшественников, в частности Мовсеса Хоренаци, Ованнес Драсханакертци начинает библейскую историю не с сотворения мира, а с Потопа, очищения земли от грешников[26]. Также он выделяет генеалогическую цепочку, из которой, по преданию, произошли армяне. Выделение из библейского повествования событий после Потопа позволяет сфокусировать внимание читателей на проблеме «земли Обетованной» в связке с историей Армении. Хотя, вслед за Мовсесом Хоренаци, Ованнес Драсханакертци отмечает вторичность армянской истории по отношению к истории Израиля, история о сошествии Ноя с сыновьями «на сушу в Армении» придает всей истории армянского народа сакральный статус (статус избранного народа) и утверждает право армян на священные земли. В то же время претензии на избранность/землю Обетованную предполагают особые отношения с Богом. Начиная с истории Ноя по всему ветхозаветному повествованию красной нитью проходит идея договора Бога с народом. Избранный народ постоянно находится в состоянии выбора пути — «жизни и смерти», от этого выбора зависит судьба Обетованной земли и всего народа. Эта же концепция занимает центральное место в «Истории Армении» Ованнеса Драсханакертци. Как и ветхозаветное повествование, этот труд имеет открытый конец, периоды благоденствия перемежевываются с периодами упадка, а конечная судьба зависит от преданности Богу и его наместникам.

26. Следует отметить, что точно так же поступает автор другого средневекового литературного произведения — «Повести временных лет». Анализируя этот факт, И. Н. Данилевский приходит к выводу, что автор «Повести» отождествлял Русскую землю с землей Обетованной, тем самым сводил всю историю к уточнению границ земли Обетованной. *Данилевский И. Н.* Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М.: Аспект-Пресс. 2004. С. 142–144.

Практически в самом начале повествования Драсханакертци вставляет заимствованную у Мовсеса Хоренаци легенду о происхождении Багратидов. Упоминание Багратидов в «предыстории» придает княжескому роду больший авторитет: чем глубже корни и чем раньше род был вовлечен в историю страны, тем значимее он для современности. Более того, род Багратидов сакрализуется, поскольку его происхождение возводится к легендарному царю Давиду и в то же время связывается с древними армянскими царями.

> Сперва он ставит Багарата, потомка еврея Шамбата, который, согласно молве, был из рода царя Давида, венценалагателем, возлагающим на него корону, ибо он ранее всех предался ему (царю) всей душою. Он поставил его также спарапетом и начальником темен и тысяч[27].

Драсханакертци подчеркивает, что предок Багратидов, Багарат, «ранее всех предался ему (армянскому царю) всей душою». Но на этом католикос не останавливается. Продемонстрировав древность рода Багратидов, их связь с библейским царем Давидом, преданность армянскому престолу, Драсханакертци связывает их род с другим ключевым моментом армянской истории — христианизацией. Багратиды в лице их предка Тубия, согласно повествованию католикоса, исполняли роль посредников между апостолом Фаддеем и языческим царем Армении. На уровне предыстории, до принятия христианства, которое воспринималось как новое рождение страны, Багратиды наделяются большим авторитетом: 1) они были связаны с первыми армянскими царями; 2) всегда были преданы стране; 3) имели благородное происхождение от царя Давида; 4) способствовали принятию христианства — выполняли роль связующего звена между царем и апостолами.

Основателя царской династии Ашота Багратуни Драсханакертци наделяет качествами святого правителя. Это подробное описание праведной жизни нужно католикосу, чтобы объяснить его восхождение на трон в обход царского рода Арцруни. Личные заслуги Ашота настолько велики, что они могут служить основанием для получения царского титула. Для большей убедительности Драсханакертци описывает прекрасную внешность Ашота.

27. *Ованнес Драсханакертци*. История Армении. С. 17.

> Он был высок ростом, статен и широкоплеч; у него было приятное лицо с черными, словно нарисованными бровями, в глазах его были тонкие кровяные жилки, как если бы в жемчуге родился красный рубин, и украшала его прелестная седина[28].

Описание внешности в библейской традиции имеет функциональное значение[29]: Божий избранник[30] должен быть красивым и без внешних изъянов, это архаичное представление о связи внешности и внутренних качеств встречается не только в Библии, но и во многих других древних текстах.

Если в «предыстории» Драсханакертци вписывал историю рода Багратидов в историю Армении, придавая ему высокий статус, то теперь претензии Багратидов он обосновывает личными качествами основателя рода: его праведностью и красивой внешностью. Здесь очевидны аллюзии на библейское повествование о царе Давиде, который не имел никаких прав на престол, но благодаря своим личным качествам и благочестию был избран Богом и принят народом. В библейской истории также подчеркивается красота Давида (1 Цар. 16:12). Такое же описание можно встретить и при избрании царя Саула (1 Цар. 9:2).

Драсханакертци уделяет много внимания междоусобным войнам, бедствиям и разорениям (историк следующего поколения Степанос Таронский сведет эти описания к минимуму). Все эти несчастья, по мнению историка, который следует библейской традиции, обрушились на армян из-за их греховности. Описывая столкновение с арабами, он использует богатую библейскую символику и соотносит разорение Армении с разрушением Иерусалима. При этом слова ветхозаветных пророков (Исайи, Иеремии и др.) об Израиле он воспринимает как пророчества об армянских бедствиях:

> Плачет и о нас пророк, говоря: «Так рушится Иерусалим», и слава Сиона унижена. Ибо лишились попечения Всевышнего даже Богом

28. *Ованнес Драсханакертци*. История Армении. С. 78.

29. Описание красоты Сары, жены Авраама, нужно для того, чтобы объяснить, почему на нее польстился фараон; из-за красоты Иосифа в него влюбилась жена Потифара; Давид был пленен красотой Вирсавии и т. д.

30. В. А. Арутюнова-Фиданян отмечает, что идея божественного происхождения царской власти была нова для армянских историков и только с Драсханакертци проникает в армянскую политическую мысль. По мнению исследователя, эта идея проникла в Армению под влиянием Византии. *Арутюнова-Фиданян В. А.* Образ Византии в армянской средневековой историографии // Византийский временник. 1991. Т. 52 (77). С. 113–126.

> созижденные церкви Христовы, уподобившиеся «шатру в винограднике и шалашу в огороде», «разрушили секирами и бердышами» врата [церкви] и осквернили алтарь имени его, и наследие Господа было попрано пятами нечестивцев и «проходящих путем», по-свински рыщущих глазами по земле, непорочную кровь служителей церкви пролили, «как воду вокруг Иерусалима»[31]

Образы Иерусалима и Армении настолько переплетаются, что создается впечатление, что Армения это и есть Иерусалим, а разрушение церкви — это разрушение Храма. Другие историки также будут проводить эту аналогию.

Заканчивается «История Армении» тревожным библейским поучением, где опять же слова, обращенные ветхозаветным пророком к народу израильскому, трактуются как обращение к армянам:

> Если бы, согласно предначертанному нам Создателем, мы готовы были обращать наши взоры к небесам и шли, уподобляясь Творцу, тогда, поистине, животворной силой Господа были бы спасены, а не преданы в руки врагов наших; мы повергли бы противников к ногам нашим и, изнемогшие, пали они на землю, и многие на земле ласкательствовали бы пред нами. «О, если бы народ Мой слушал Меня, — говорит Он, — и Израиль ходил Моими путями, я скоро смирил бы врагов их и обратил бы руку Мою на притеснителей их». Но, так как уподобились они стаду скота неразумного, уставившегося в землю, и исказили в себе образ и подобие Господа, поэтому ненавидящие Господа обманули нас, вепри лесные и люди дорожные попрали нас, как уличную грязь, и над головами нашими нависли камни долины Ахор[32].

Вновь возникают затронутые в начале темы Завета и «земли Обетованной». Драсханакертци обеспокоен судьбой Армении, несмотря на то, что для него правление Багратидов — лучший период истории, и на протяжении всей книги он демонстрирует божественную милость, сопровождающую этот род. История остается как бы открытой — все зависит от послушания народа, это повторение библейской схемы: повествование каждый раз оказывается незавершенным, все зависит от выбора пути — с Богом или без.

31. *Ованнес Драсханакертци*. История Армении. С. 162.

32. Там же. С. 237.

Образ Багратидов в армянской историографии в период расцвета царства

На рубеже X–XI вв. «Всеобщую историю»[33] по повелению католикоса Саркиса I пишет Степанос Таронский по прозвищу Асохик («говорун»). Биография Степаноса Таронского практически неизвестна. Из его произведения можно сделать вывод, что долгое время он жил в монастыре, а после вступления на престол католикоса Саркиса I выполнял различные поручения по церковному управлению, вследствие чего много путешествовал. Свою историю он начинает от сотворения мира и заканчивает постройкой царем Гагиком I храма в Ани. Книга разделена на три части. В первой излагаются события от сотворения мира до вступления на престол царя Трдата Великого (286 г.); вторая книга начинается с царствования Трдата и заканчивается вступлением на престол Георга II и воцарением Ашота Великого Багратуни в 885 г.; третья глава охватывает историю Багратидов в течение 119 лет, начиная с 885 г. по 890 г.

Уже по этой структуре видно, как легитимируется правление династии Багратидов: начиная с всемирной истории он сужает ее до истории Армении во второй главе, а третью посвящает Багратидам как органичному продолжению истории Армении и еще шире — истории мира. В самом названии книги есть претензия на универсальность, он пишет не «Историю Армении», как Ованнес Драсханакертци, а «Всеобщую историю», таким образом, история правления Багратидов, которой посвящена большая часть труда, выходит за рамки национальной истории и становится частью всемирной истории, начало которой положил сам Бог.

При этом роль историка сводится к роли медиатора/пророка, который просто фиксирует божественный замысел, переданный им Святым Духом:

> Армянские и иноземные творцы и риторы, осененные божественной благодатью, являются ревнителями Духа Святого исполненных пророков и, подобно им, начиная от сотворения мира Создателем, представляют в строгой последовательности картину грядущего

33. Впервые «Всеобщая история» была издана К. Шахназарянцем в 1859 г. в Париже. В 1885 г. С. Малхасеанц опубликовал критическое издание «Всеобщей истории» в Санкт-Петербурге. В статье мы будем цитировать русский перевод с древнеармянского языка Н. Эмина по изданию: *Степаннос Таронский (Асогик).* Всеобщая история/Пер. Н. Эмина. М.: Тип. Лазаревского института восточных языков, 1864.

> в точном изображении прошедшего, отправляясь от первосозданного человека и доходя до своего времени[34].

Асохик ставит свой труд в один ряд с ветхозаветными текстами, таким образом включая свое повествование в Священную историю. Он очень кратко пересказывает Библию, выделяя ключевые события. То, как он это делает и какие события выделяет, требует отдельного рассмотрения. Для него очень важны мотивы потери и обретения земли, иноземного владычества, смены власти и строительства Храма, причем нравственная составляющая — отступление народа от заповедей, в отличие от Ованнеса Драсханакертци и библейского повествования, сведена к минимуму. Выделенные им мотивы объединяют историю Израиля и историю Армении, для которой утрата земли и иноземное владычество было событием недавнего прошлого, а обретение царства — событием настоящего. Асохик начинает повествование с момента изгнания из рая, но описывается оно не как наказание, а как добровольный исход и «*наследование* земли». Он пропускает историю Ноя, сразу переходя к Аврааму. Поскольку Степанос Таронский жил в период расцвета Армянского царства, у него не было необходимости в легитимации и сакрализации армянских земель и армянского народа — это уже не вызывало сомнений, его задачей было написать «всеобщую историю».

В первую очередь его интересуют события и мотивы, созвучные с современной историей. Летописец подробно останавливается на книгах царств и проблеме смены царей, несколько раз он говорит о строительстве Храма Соломоном, от которого он ведет хронологию. Описание Асохика истории евреев перекликается с тем, что происходило в Армении с момента разрушения царства и до Багратидов — правление персов и византийцев, замена царской власти властью католикоса, приход арабов, склонявших к исламу, последующая борьба за независимость и победа Багратидов[35].

Асохик подробно описывает период правления Маккавеев, смены власти, раздоры между Аристовулом и Гирканом, которые привели к тому, что Помпей захватил Иерусалим и осквернил Храм. Для христианской интерпретации Священной истории период Маккавеев — не самый значимый, и то, что Асохик выделяет для описания этих событий целых две главы, свидетельствует о том, что историку по каким-то причинам эти события представлялись особенно

34. *Степаннос Таронский (Асогик)*. Всеобщая история. С. 1.

35. Там же. С. 10–11.

важными. Политическая ситуация в период правления Маккавеев действительно была очень похожа на ситуацию в Армении в эпоху Багратидов. Маккавеи воспользовались ослаблением державы Селевкидов, которая соперничала с Птолемеями в Египте, и на короткое время добились независимости. Маккавеи, так же как и Багратиды, были не из царской династии, и далеко не все их поддерживали. Между сменявшими друг друга правителями возникали постоянные раздоры. Внутренняя борьба за власть в Иудее ослабила страну, а привлечение в конфликт Рима привело к окончательной гибели царства. Историю Израиля Асохик заканчивает пророчеством о рождении Иисуса, которое цитируется дважды: «Не оскудеет князь от Иуды и вождь от чресла его, время придет — он получит дань и народы ему покорятся»[36]. В свете приведенных параллелей с армянской историей пророчество звучит двусмысленно. Поскольку Багратиды возводили свой род к библейскому царю Давиду, это пророчество может относиться и к ним. Багратиды это и есть «князья от Иуды», и история Израильского царства продолжается в Армении. В последней главе первой части Асохик переходит от истории Израиля к истории Армении и доводит ее до правления царя Трдата.

В предисловии ко второй части «Всеобщей истории» Асохик проводит параллели между всеми частями:

> Начав свою историю от первосозданного человека, праотца нашего Адама.... — довели ее до царствования Трдата, первого царя, просвещенного верою во Христа. Вторую же эту нашу книгу мы начнем со второго отца нашего и первого просветителя армянского народа [св. Григория] и последовательно доведем до наших дней[37].

Таким образом, у Асохика Адам соотносится с Григорием Просветителем, а первый христианский царь Трдат — с Багратидами, которыми он заканчивает историю.

Историю Багратидов Асохик начинает с родословной и возводит ее к «племени Авраама» (неслучайно в пересказе Библии Асохик от Адама сразу переходит к Аврааму, опуская Ноя). Он повторяет легенду, описанную Мовсесом Хоренаци и Ованнесом Драсханакертци, и возвышает род Багратидов даже над царским родом Аршакидов.

36. *Степаннос Таронский (Асогик)*. Всеобщая история. С. 10, 16.

37. Там же. С. 39.

> Со времени Аршакида Вахаршака наши *языческие* цари возлагали [на Багратидов почетное звание] тагадира и аспета, они перенесли много мучений за поклонение Богу и когда совершилось просвещение [Армении], сверх Моисеева закона они через веру во Христа приняли еще благодать евангельскую[38].

Асохик подчеркивает, что Багратиды «неоднократно принимали [в свои руки] управление Армянским царством». Государь, у которого есть божественная милость, служит гарантом процветания страны, поэтому его легитимность не должна вызывать сомнения, сам Бог его благословил.

Далее следует почти житийное описание правления Ашота Багратуни и его преемников. Асохик подчеркивает расцвет духовной жизни, подробно останавливается на описаниях монастырей, их строительстве и праведной жизни Багратидов. «Во дни его и во время управления его отца в нашем отечестве (всюду) царствовал мир и каждый, по словам пророка, возлежал под виноградником и смоковницей своей»[39]. Все конфликты между княжескими родами, борьба за власть описываются в терминах войны добра (Багратидов) со злом (любые противники), и добро всегда побеждает. Степанос Таронский создает образ идеального царства, в отличие от истории Ованнеса Драсханакертци, который делал акцент на бедствиях и раздорах.

Некоторые исторические события Асохик сопровождает цитатами из Библии, представляя это как исполнение пророчества. Библейская схема, описанная им в начале, разворачивается в истории Армении. Он описывает череду завоеваний, потери земли, ее обретение, и заканчивается «Всеобщая история» строительством храма царем Гагиком Багратуни, наподобие строительства Храма Соломона. В отличие от Ованнеса Драсханакертци, у которого будущее страны сомнительно, Асохик уверен в успехе Багратидов, строительство величественного храма Гагика I служит тому залогом.

Образ Багратидов в историографии периода упадка Армянского царства (Аристакес Ластивертци)

Об авторе «Повествования о бедствиях армянского народа»[40] практически ничего неизвестно, кроме того, что он был вардапе-

38. *Степаннос Таронский (Асогик)*. Всеобщая история. С. 107

39. Там же. С. 109.

40. «Повествование» Аристакеса Ластивертци впервые издали мхитаристы в Венеции в 1844 г. на основании четырех рукописей предположительно XVIII или XIX в.

том[41] из местечка Ластиверт. «Повествование» состоит из пролога, 25 глав и послесловия. Он освещает события, начиная с прибытия византийского императора Василия II Болгаробойцы (976–1025) в Закавказье в 1000 г., и заканчивает повествование битвой при Манцикерте 1071 г. и пленением сельджуками византийского императора Романа IV Диогена. В книге Аристакеса Ластивертци можно выделить три основные темы: армяно-византийские отношения, нашествие сельджуков и тондракийское движение. Как и предыдущие два историка, Аристакес поддерживает власть Багратидов, к его времени устоявшуюся и не требующую обоснования. У него нет необходимости вписывать историю Багратидов в историю Армении или мировую историю, поэтому он сразу приступает к описанию современных событий — бедствий армянского народа. Акцент на этой стороне истории объединяет Аристакеса с Ованнесом Драсханакертци, который также много внимания уделял бедствиям Армении, и отличает его от Степаноса Таронского, который написал «парадную» историю Армении.

«Повествование» начинается с плача об армянской земле, который напоминает плач Иеремии. Аристакес Ластивертци сокрушается о грехах армянского народа, которые привели страну к гибели. Затем он переходит к описанию исторической ситуации в Армении. Образ Багратидов и их царства, как и у предыдущих историков, наполнен библейскими символами. Царствование Гагика Багратуни уподобляется мессианской эпохе из пророчества Исайи:

> Он принес Армении мир, церковные дела при нем процветали, а чада святого обета просвещались, ибо, согласно предсказанному пророком, «земля была наполнена ведением Господа, как воды великие наполняют море» (Ис. 41:9)[42].

Царствование Гагика приобретает черты почти мифологического, идеального прошлого. Если Ованнес Драсханакертци и Степанос Таронский вынуждены были обосновывать права Багратидов

В статье используется русский перевод критического текста К. Н. Юзбашяна: *Аристакес Ластивертци*. Повествование вардапета Аристакеса Ластивертци / Пер. с древнеарм., вступ. ст., коммент. и прил. К. Н. Юзбашяна. М.: Наука, 1968.

41. Вардапет — ученая степень у монахов в Армянской церкви, дающая право проповедовать и наставлять паству.

42. *Аристакес Ластивертци*. Повествование вардапета Аристакеса Ластивертци. С. 26.

на престол, вписывая их в более широкий контекст, то для Ластивертци правление царя Гагика — это уже идеальное прошлое, которое можно считать точкой отсчета. После Гагика следует постепенная деградация, связанная с грехами народа (не царя), которые привели к вражеским нашествиям. Враги описываются, с одной стороны, как воплощение зла, с другой стороны, как карающее оружие Бога. Все это служит нравоучительной цели, которую Аристакес Ластивертци поставил в своем «Повествовании»:

> Тем не менее мы все это изложили с целью, чтобы, прочтя, вы узнали грех был причиной всего постигшего нас. Чтобы взирая на нас, вы трепетали перед богом, дрожали от страха перед его могуществом И своевременной исповедью и покаянием предупреждали [наказание], а не вызывали [возмездие], став его жертвой[43].

Аристакес Ластивертци подробно описывает распространение тондракийской ереси и борьбу с ней. Любопытно, что Ованнес Драсханакертци, живший в период распространения этой секты, не говорит о ней ни слова. В его «Истории» нельзя найти даже намека на ее существование. Степанос Таронский мимоходом говорит о тондракийцах, основателе движения Смбате Зарехаванском. И только из «Повествования» Аристакеса и других источников мы узнаем об этом масштабном движении в средневековой Армении.

Как уже отмечалось выше, в современной историографии появление ереси все чаще рассматривают как результат действий церкви, в определенный момент исключающей из общества некоторые группы людей. В случае с армянскими еретиками, кажется, применим вывод, сделанный специалистом по катарам Анн Бренон относительно ситуации в средневековой Европе. Исследователь отмечает, что средневековая церковь сама была проникнута «манихейскими» идеями борьбы двух противоположных начал. Отождествляя себя с ангельскими фигурами, она противопоставляла себя легиону дракона, роль которого была отведена «манихеям»[44]. Подобный дуализм и апокалиптические настроения также были характерны для средневековой Армении. «Повествование» Аристакеса наполнено образами борьбы света с тьмой; еретики — это «служители драко-

43. *Аристакес Ластивертци*. Повествование вардапета Аристакеса Ластивертци. С. 137.

44. Brenon, A. (2003) *Les Archipels cathares dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale*, Cahors: l'Hydre Éditions; Brenon, A. (1995) «Les hérésies se l'An Mil. Nouvelles perspectives sur les origines du catharisme», *Heresies* 24: 21–36.

на», «поборники интересов сатаны», «добровольные слуги сатаны», именно они стали одной из причин разрушения Армянского царства. Аристакес Ластивертци приводит красочные образы пагубного воздействия тондракийцев на армянское общество:

> Так, например, когда в домашнюю пищу подмешивают яд и [кто-нибудь] приступает к ней словно к [здоровой] пище, смертельное зелье сражает его. Точно так же рыболовы насадкой скрывают крючок, чтобы на него попалась соблазнившаяся приманкой рыба. Таковы же слуги нечестия. Они не осмеливаются обнаружить перед кем-либо гибельную бездну, [в которую катятся], — кто бы согласился, даже будучи совершенно лишенным разума, доброхотно погрузиться в пучину, откуда нет исхода? Посему для обмана обделенных мужеством они прикрываются нашей благочестивой верой и сладким словом соблазняют мысли невинных. И слова их подобны раку. Трудно лечить эту болезнь, и точно так же охваченные [нечестием] едва выздоравливают[45].

Любопытен тот факт, что армяне, принявшие ислам или византийское православие, осуждаются всеми тремя историками, но их описание не производится в терминах борьбы света с тьмой, сражения с сатаной. Похоже, что эти группы людей недостаточно подходят для демонизации со стороны церкви. Армяне-отступники, которые из-за материальной выгоды или политических соображений предали свою веру, понятны и поэтому не могут служить символом зла в чистом виде. Тондракийцы же не преследуют никакой материальной выгоды, напротив, они гонимы всеми — как армянской властью, так и арабской и византийской; они — своего рода духовные конкуренты официальной церкви. Формально они подпадают под категорию мучеников, но поскольку они противостоят церкви, то автоматически становятся «антихристами» внутри армянского народа, это зло ради самого зла.

Драсханакертци и Асохик, стремящиеся показать единство и праведность народа в эпоху Багратидов, столкнулись с проблемой, что как раз в период расцвета большая группа людей не вписывалась в модель идеального царства с единым духовным центром. Драсханакертци решил проблему молчанием, Асохик упомянул, но мимоходом, подчеркивая победу над ними (которая еще не состоялась);

45. *Аристакес Ластивертци.* Повествование вардапета Аристакеса Ластивертци. С. 119.

однако для Аристакеса Ластивертци это разделение не проблема, а логичное объяснение того, почему Армения находится в бедственном положении. Тондракийцы появляются в исторической литературе только в связи с упадком, а из идеальной модели они вытесняются, как будто их не было. Можно сказать, что в «Повествовании» Аристакеса еретики имеют функциональное значение, это образ зла, который призван, с одной стороны, контрастировать с идеальным образом Багратидов, а с другой стороны, освободить правящую власть от ответственности за гибель царства.

Легитимация власти Багратидов проходила в несколько этапов, в разные периоды ставились разные цели. В начале царствования было важно продемонстрировать связь Багратидов с историей Армении, их укорененность в ней, но будущее вызывало опасения. Затем, в эпоху расцвета, величие Багратидов расширилось до масштабов Священной истории, царство Багратидов стало восприниматься как продолжение Израильского царства, а сами Багратиды ассоциировались с библейскими царями. В период упадка возникла необходимость объяснения бедственного положения и распада. Точка отсчета ведется с царствования царя Гагика как не поддающегося сомнению периода идеального царства. А вина за постепенное разрушение царства возлагается на разные слои общества и предательскую политику некоторых князей[46], при этом особое значение приобретает движение тондракийцев, которое, по мнению историка, внесло свою лепту в разложение. Все три историка эпохи Багратидов формируют целостное представление об армянской истории и современной им царствующей власти, которой отводится центральное место в их трудах. Стремясь к точному описанию действительности, которое в рамках христианского мировоззрения означает постижение Божьего замысла о мире, средневековые армянские историки «идеологизировали» свои произведения, рассматривая правление Багратидов и всю историю Армении через призму своих представлений об этом замысле. Благодаря тому, что средневековые армянские историки считали своей миссией интерпретацию истории, а не бесстрастное описание, их труды в значительной степени служили легитимации власти. Армянские историки, сторонники сильной царской власти во главе с Багратидами, осмысляли прошлое с позиции легитимности Багратидов, их божественной из-

46. *Юзбашян К. Н.* Повествование Аристакеса Ластивертци: филологическое исследование творчества. Автореферат ... д. ист. н. Ереван: ЕГУ, 1977; *Арутюнова-Фиданян В. А.* Образ Византии в средневековой армянской историографии XI в. // Византийский временник. 1994. Т. 55. С. 146–151.

бранности. С одной стороны, прошлое придавало Багратидам больший авторитет и укрепляло уже существующую власть, с другой — реальный авторитет Багратидов влиял на интерпретацию истории.

Библиография/References

Источники

Драсханакертци Ованнес. История Армении/Пер. с древнеарм. яз., вступ. ст., комментарии М. О. Дарбинян-Меликян. Ереван: Советакан грох, 1984.

Ластивертци Аристакес. Повествование вардапета Аристакеса Ластивертци/Пер. с древнеарм. яз., вступ. ст., комментарии К. Н. Юзбашяна. М.: Наука, 1968.

Таронский (Асогик) Степаннос. Всеобщая история/Пер. с древнеарм. яз., вступ. ст., комментарии Н. Эмина. М.: Тип. Лазаревского института восточных языков, 1864.

Хоренаци Мовсес. История Армении/Пер. с древнеарм. яз., комментарии Г. Саркисяна; Ред. С. Аревшатян. Ереван: Айастан, 1990.

Литература

Аверинцев С. С. Литература // Культура Византии: IV — первая половина VII в./Отв. ред. З. В. Удальцова, Г. Г. Литаврин. М.: Наука, 1984.

Алабян П. Ованнес Драсханакертци // Видные деятели армянской культуры (V–XVIII века)/Под ред. Г. Х. Саркисян. Ереван: ЕГУ, 1982.

Арутюнова-Фиданян В. А. Образ Византии в армянской средневековой историографии // Византийский временник. 1991. Т. 52 (77). С. 113–126.

Арутюнова-Фиданян В. А. Образ Византии в средневековой армянской историографии XI в. // Византийский временник. 1994. Т. 55. С. 146–151.

Бартикян Р. М. Византия и армянская государственность в X–XI вв. // Вестник общественных наук Национальной Академии наук Армении. 1996. № 2 (592): 15–25.

Гене Б. История и историческая культура средневекового Запада. М.: Языки славянской культуры, 2001.

Данилевский И. Н. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М.: Аспект-Пресс. 2004.

Женетт Ж. Структурализм и литературная критика // Женетт Ж. Фигуры: В 2-х томах. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1998. Т. 1.

Мелик-Бахшян С. Т. Армения в период арабского владычества (VII–IX вв.), диссертация... д. и. н. Ереван: ЕГУ, 1965.

Матевосян Р. К вопросу о происхождении Багратидов // Армянскiй вѣстникъ: Обществ.-полит. журн.: Возобновлен. изд. 2001. № 1–2. С. 112–115.

Попов И. Н. Историческая память в Византии: представления византийских хронистов VI–XII вв. об эпохе становления христианского царства, диссертация... к. и. н. М.: ИВИ РАН, 2009.

Сендерович С. Я. Метод Шахматова, раннее летописание и проблема начала русской историографии // Из истории русской культуры. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 1: Древняя Русь.

Тер-Гевондян А. Н. Армения и арабский халифат. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1977.

Хаттон П. История как искусство памяти. СПб.: Издательство Владимир Даль, 2004.

Юзбашян К. Н. Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX–XI вв. М.: Наука, 1988.

Юзбашян К. Н. Повествование Аристакеса Ластивертци: филологическое исследование творчества: автореферат диссертации... д и. н. Ереван: ЕГУ, 1977.

Sources

Draskhanakerttsi, Ovanes (1984) *Istoriia Armenii. Perevod s drevnearmianskogo M. O. Darbinian-Melikian* [The History of Armenia. Translated from Old Armenian language by M. O. Darbinyan-Melikian]. Yerevan: Sovetakan grokh.

Khorenatsi, Movses (1990) *Istoriia Armenii. Perevod s drevnearmianskogo G. Sarkisiana* [The History of Armenia. Translated from Old Armenian by G. Sarkisian], S. Arevshatian (ed.). Yerevan: Aiastan.

Lastiverttsi, Aristakes. *Povestvovanie vardapeta Aristakesa Lastiverttsi. Perevod s drevnearmianskogo K. N. Iuzbashiana* (1968) [The History of vardapet Aristakes Lastivertc'i. Translated from Old Armenian by K. N. Iuzbashian]. Moscow: Nauka.

Taronskii, Stepanos (Asogik) (1864). *Vseobshchaia istoriia. Perevod s drevnearmianskogo N. Emina* [The Universal History. Translated from Old Armenian by N. Emin]. Moscow: Tipografiia Lazarevskogo instituta.

Literature

Alabian, P. (1982) «Ovannes Draskhanakerttsi» [Ovannes Draskhanakerttsi], in G. Kh. Sarkisian (ed.) *Vidnye deiateli armianskoi kul'tury (*V–XVIII *veka*). Yerevan: Izd-vo Yerev. un-ta.

Arutiunova-Fidanian, V. A. (1991) «Obraz Vizantii v armianskoi srednevekovoi istoriografii» [Image of Byzantine in the Armenian medieval historiography], *Vizantiiskii vremennik*. T. 52 (77): 113–126.

Arutiunova-Fidanian, V. A. (1994) «Obraz Vizantii v armianskoi srednevekovoi istoriografii XI v». [Image of Byzantine in the Armenian medieval historiography in the 11th century], *Vizantiiskii vremennik*. T. 55: 146–151.

Averintsev S. S. (1984) «Literatura» [The Literature], in Z. V. Udal'tsova, G. G. Litavrin. (eds) *Kul'tura Vizantii:* IV — *pervoi poloviny* VII *v*. Moscow: Nauka.

Bartikian, R. M. (1996) «Vizantiia i armianskaia gosudarstvennost' v X–XI vv». [Byzantine and Armenian statehood in the X–XI centuries], *Vestnik obshchestvennykh nauk Natsional'noi Akademii nauk Armenii*. № 2 (592): 15–25.

Brenon, A. (1995) «Les hérésies se l'An Mil. Nouvelles perspectives sur les origines du catharisme», *Heresies* 24: 21–36.

Brenon, A. (2003) *Les Archipels cathares dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale*, Cahors: l'Hydre Editions.

Cook, M. L. (2011) «A Tale of Two Kings: The Use of King David in the Chronicle of Pere III of Catalonia» [http://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4242&context=etd, accessed on 22.02.2014].

Danilevskii, I. N. (2004) *Povest' vremennykh let: germenevticheskie osnovy istochnikovedeniia letopisnykh tekstov* [Tale of Bygone Years: hermeneutical basis of source study of chronicle]. Moscow: Aspekt-Press.

Garsoïan, N. (2004) «The Independent Kingdoms of Medieval Armenian» in Richard G. Hovannisian (ed.) *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, vol. 1. New York: St. Martin's Press.

Gene B. (2001) *Istoriia i istoricheskaia kul'tura srednevekovogo Zapada* [History and historical culture of the medieval West, translated from French]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury.

Hewson, Robert H. (1975) «The Primary History of Armenia: An Examination of the Validity of an Immemorially Transmitted Historical Tradition», *History in Africa* 2: 91–100.

Hillgarth, J. N. (1978) *The Spanish Kingdoms, 1250–1516: 1410–1516, Castilian hegemony*. Oxford: Clarendon Press.

Hobsbawm, E. and Ranger, T. (eds) (2003) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hutton, P. H. (1993) *History As an Art of Memory*. Hanover: University Press of New England.

Iuzbashian, K. N. (1977) *Povestvovanie Aristakesa Lastiverttsi: filologicheskoe issledovanie tvorchestva* [History of Aristakes Lastivertc'i: philological analysis]. Yerevan.

Iuzbashian, K. N. (1988) *Armianskie gosudarstva epokhi Bagratidov i Vizantiia* IX–XI *vv.* [Armenian state and Byzantine in the era of Bagratids in IX–XI centuries]. Moscow: Nauka, 1988.

Matevosian, R. (2001) «K voprosu o proiskhozhdenii Bagratidov» [On the problem of the origin of Bagratids] *Armianskii vestnik*: Vozobnovlen. izd. № 1–2: 112–115.

McKitterick. R. (1997) «Constructing the Past in the Early Middle Ages: The Case of the Royal Frankish Annals», *Transactions of the Royal Historical Society* 6 (7): 101–129.

Melik-Bakhshian, S. T. (1965) *Armeniia v period arabskogo vladychestva (*VII–IX *vv.)* [Armenia in the period of Arab rule (VII–IX c.), Yerevan.

Moor, R. I. (2007) *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950–1250*. Blackwell Publishing Ltd.

Moor, R. I. (2012) *The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe*. London: Profile Books.

Popov, I. N. (2009) Istoricheskaia pamiat' v Vizantii: predstavleniia vizantiiskikh khronistov VI–XIIvv. ob epokhe stanovleniia khristianskogo tsarstva [Historical memory in Byzantium: The Formation of the Christian Kingdom in the view of the Byzantine chroniclers], Moscow.

Ricketson, P. (2001) «Political Myth: the Political Uses of History, Tradition and Memory», *University of Wollongong Thesis Collection* [http://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=2438&context=theses, accessed on 22.02.2014].

Senderovich, S. I. (2000) «Metod Shakhmatova, rannee letopisanie i problema nachala russkoi istoriografii» [Shakhmatov's method: early chronicles and the problem of Russian historiography], *Iz istorii russkoi kul'tury*, T. 1 Drevniaia Rus'. Moscow: Iazyki russkoi kul'tury.

Ter-Gevondian A. N. (1977) *Armeniia i arabskii khalifat* [Armenia and the Arab Caliphate]. Yerevan: Izdatel'stv AN Armianskoi SSR.

Thomson, Robert W. (1997) «Armenian Literary Culture through the 11th Century» in Richard G. Hovannisian (ed.) *The Armenian People from Ancient to Modern Times: The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century*. New York: St. Martin's Press.

Toumanoff, C. (1949) «The Early Bagratids Remarks in Connection With Some Recent Publications», *Le Muséon: Revue d'Études Orientales* 62.

Zhenett, Zh. (1998) *Figury* [Figures, translated from French] Moscow: Izd-vo im. Sabashnikovykh, T. 1.

Заруи Погосян

Государство и религия: основание монастырей и покровительство им как способ контроля над территориями в Армении во второй половине IX в.

Zaroui Pogossian

State and Religion: Foundation and Patronage of Monasteries as a Method of Territory Control in 9th c. Armenia

Zaroui Pogossian — Lecturer at John Cabot University and John Felice Rome Center, Loyola University (Rome, Italy). zpogossian@johncabot.edu

The article explores the relationship between the patronage of monasteries and territory control in Greater Armenia in the second half of the 9th century based on the study of three cases. The first is the foundation of the Monastery of Sevan by Princess Mariam Bagratid and the renowned ascetic Maštocʻ in 871. It is suggested that this and other monastic foundations around Lake Sevan (Gełarkʻunikʻ territory) were a means of extending Bagratid influence, if not yet full control, on this neighboring region ruled by the Siwnids. The other two examples focus on the region of Vaspurakan and the patronage of Monasteries Hogeacʻ and Varag by Arcrunid princes. The geopolitical situation here was different. Arcrunis generally followed a centrifugal policy in relation to the Bagratid kings, partly because at that time they had no direct physical borders with central Bagratid territories. By establishing good relations and supporting the famous Hogeacʻ and Varag Monasteries, the Arcrunids consolidated their grip in their newly conquered territories.

Keywords: Bagratids, Arcrunids, medieval Armenia, Armenian Church, patronage of monasteries, religion, hagiography, monasteries and territory control.

Погосян З. Государство и религия: основание монастырей и покровительство им как способ контроля над территориями в Армении во второй половине IX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 34–60.

Pogossian, Z. (2015) «State and Religion: Foundation and Patronage of Monasteries as a Method of Territory Control in 9th c. Armenia», *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 34–60.

Исторический обзор

ВТОРАЯ половина IX в. — один из самых ярких периодов в истории средневековой Армении, период культурного расцвета, устойчивости, подъема благосостояния, благоприятных экономических и политических условий. После восстания армянских князей в 850 г., направленного против повышения налогов со стороны Аббасидского халифата, некоторые нахарарские династии не только смогли в 851–855 гг. отразить карательные экспедиции Буги ал-Кабира, одного из наиболее крупных полководцев халифа ал-Мутаваккила, но и укрепили свои позиции, придерживаясь политики внутренней независимости и организовав разносторонний контроль над своими территориями. Это касалось как тех владений, которые принадлежали этим родам веками, так и тех, которые были отобраны у других армянских нахараров, мелких и обессилевших, или у мусульманских (в основном арабских или курдских) племен, поселившихся в разных частях Великой Армении начиная с VII в.[1] Одной из карательных мер, принятых Бугой ал-Кабиром, был захват старших членов самых влиятельных аристократических родов, которых он отправил в плен в 855 г. в Самарру, бывшую тогда столицей халифата. Только после убийства халифа ал-Мутаваккила в 861 г. и последовавшего за этим политического хаоса в цен-

1. Восстания 850–855 гг. описаны историком конца IX — начала X в. Товмой Арцруни: Թովմա Արծրունի եւ Անանուն, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց. [Товма Арцруни и его анонимный продолжатель, История рода Арцруни]/Под ред. В. Варданяна. Ереван: Издательство Ереванского университета, 1985. С. 194–338. Основное внимание уделено роду Арцруни. Те же события освещены и другим автором X в., католикосом Иоанном Драсханакертци: Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ, Պատմութիւն հայոց. [История армянского народа Иоанна католикоса Драсханакертци], Тифлис, 1912, 118–135. Подробный анализ ситуации см.: *Тер-Гевондян А. Н.* Армения и арабский халифат, Ереван: Издательство АН Арм. ССР, 1977. С. 138–150, общий очерк см. также Garsoïan, N. (1997) «The Arab Invasions and the Rise of the Bagratuni (640–884)», in R. G. Hovannisian (ed.) *The Armenian People From Ancient to Modern Times, vol. 1: The Dynastic Period: From Antiquity to the Fourteenth Century*, pp. 117–142. New York: St. Martin's Press; B. Martin-Hisard (2007) «Domination arabe et libertés arméniennes (VII–IX siècle)», in G. Dédéyan (ed.) *Histoire du peuple arménien*, pp. 213–235. Paris: Édition Privat; N. Garsoïan et J.-M. Thierry (2007) «L'indépendance retrouvée: royaume du nord et royaume du sud (IX–X siècle), in G. Dédéyan (ed.) *Histoire du peuple arménien*, pp. 243–274. Paris: Édition Privat. Географическое и политическое понятия «Армения» или «Великая Армения» на протяжении средних веков неоднократно менялись. В рамках этой статьи термин «Великая Армения» относится к «Багратидской Армении» и охватывает все территории, которые хотя бы de jure подчинялись Багратидскому царю Ашоту I после его коронации в 884 г.

тре Аббасидского государства многие из них смогли вернуться на родину[2]. В числе самых влиятельных династий, консолидировавших свою власть на протяжении второй половины IX в., оказались Багратиды на севере, в Шираке, где до этого правил разоренный нахарарский род Камсараканов, и на западе, в Тароне, где раньше царила династия Мамиконянов, утратившая свое влияние уже во второй половине VIII в. На юго-востоке укрепился древний род Арцрунидов, который расширил свои территории за счет ослабевших Рштунидов и князей областей Мокс и Андзевацик, так же как и нескольких мусульманских эмиров, до озера Ван[3]. В Сюнике в начале IX в. пришла к власти династия Сюнидов, которая, в свою очередь, пыталась вести политику, независимую от слишком агрессивных соседей — Арцрунидов на юго-западе, Багратидов на севере и Саджитов на юго-востоке, в Азербайджане. Расширение владений этих династий, естественно, привело к конфликтам не только с более мелкими нахарарскими родами, веками жившими и правившими на этих же территориях, но и с крупными династиями. На землях бывших армянских нахараров одновременно появились и мусульманские политические единицы. Кайситы, центром власти которых стал г. Маназкерт (Манасджирд), осели в области Апахуник (Баджунайс арабских источников) на севере озера Ван[4]. На берегах озера Ван они владели также городами Хлат (Хилат) и Арцке (Зат ал-Джауз). Из центра в г. Амиде род Шайбани расширил свои владения от восточного берега озера Ван до г. Датван (Тайтавана), где он столкнулся с Арцрунидами. Зурариды же из Арцна (Арзан) вели более гибкую политику, устанавливая династические браки как с родом Шайбани, так и с армянскими Багратидами и Арцрунидами. Усманиды, обосновавшиеся ранее в Беркри (Баргири) на северо-востоке от озера Ван, дошли до горы Вараг, где находился знаменитый монастырь Вараг, хранивший частицу Истинного Креста. Город Двин (Дабил) являлся административным центром халифата в Армении, позднее административный

2. Подробности убийства ал-Мутаваккила и последовавших бурных событий в центре Аббасидского государства см. в: Kennedy, H. (2004) *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, pp. 169–171. 2nd edn. Harlow: Pearson Longman.

3. См. карту № 93 в Hewsen, R. (2001) *Armenia: A Historical Atlas*. Chicago-London: The University of Chicago Press.

4. Ter-Ghevondyan, A. (1976) *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, pp. 26, 51–6. Transl. by N. Garsoïan. Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation.

центр был переведен в г. Партав (Бардаа). Двин имел смешанное население, состоявшее из мусульман, христиан, евреев и зороастрийцев, и был важным торговым центром, играя значительную роль в региональной экономике. Согласно географу ал-Истахри, главная мечеть в Двине находилась рядом с кафедральным собором[5]. В конце IX — начале X в. на южнокавказских территориях самыми крупными мусульманскими правителями были Саджиты Иранского Азербайджана. Как и армянские князья, они временами вели независимую политику по отношению к халифату, но иногда и выступали в роли наместников халифа, требуя подчинения от армянских князей[6]. Чтобы ослабить напряжение и вероятность конфликтов, принимались различные дипломатические меры, к которым относились, например, междинастические браки или, как увидим ниже, основание или восстановление монастырей в ключевых стратегических точках.

В IX в. Аббасидский халифат находился в трудном положении: он ослабел под давлением все более агрессивной военной политики Византийской империи, которой правила Македонская династия, и вследствие своих внутренних проблем. На севере Армении он не был в состоянии противостоять консолидации Багратидов, старавшихся установить централизованную власть над всеми армянскими землями. В итоге халифат прибегал к бесконфликтным способам подчинения армянских князей, вызывая разногласия между армянскими нахарарами и настраивая одни роды против других. Так, в 884 г. князь Ашот (V) Багратуни (князь в 855–884 гг. и царь в 884–890 гг.), признанный князем Армении на протяжении 25 лет, получил корону от халифа ал-Мутамида (870–892). Повышение статуса Ашота как ἄρχων τῶν ἀρχόντων было вскоре признано и византийским императором Василием I (867–886)[7]. В армянских источниках царь Ашот

5. Ter-Ghevondyan, A. (1976) *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, p. 204.

6. Ibid., 66–70; Bosworth, C. E. (2013) «Sādjids», *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. Brill Online (accessed 22.07.2013).

7. Ter-Ghevondyan, *The Arab Emirates*, pp. 59–60. Титул «князь князей» — дословный перевод армянского *ишханац ишхан*, который в арабских источниках фигурирует как *баṭрӣқ ал-баṭāриқа*, а в византийских — как ἄρχων τῶν ἀρχόντων. Употребление титула и его дипломатическое значение рассматривается в работе Յուզբաշյան Կ. Ն. «Բագրատունեաց շրջանի» Հայաստանը՝ միջազգային իրավունքի տեսանկյունից [*Юзбашян К. Н.* «Армения “эпохи Багратидов” в международно-правовом аспекте»] // Պատմաբանասիրական հանդես [Историко-филологический журнал]. 1975. № 1. С. 33–53.

I Багратид упоминается как первый багратитский царь «всех армян». Только через 24 года, в 908 г., внук Ашота (сын его дочери Софи и князя Васпуракана Григор-Дереника) князь Васпуракана Гагик получил корону от наместника халифа, правителя Азербайджана Юсуфа б. Аби-с-Саджа (901–919), а впоследствии непосредственно от халифа ал-Муктадира в 916 и 919 гг. В 924 г. Византийская империя признала его статус как ἄρχων τῶν ἀρχόντων[8]. Будучи первым царем Васпуракана, Гагик, по всей вероятности, питал надежды стать «царем всех армян», даже вступив в конфликт со своим дядей по матери царем Смбатом Багратуни, но такой чести так и не удостоился[9]. На царский престол претендовали и сюникские князья, Сюникское царство было провозглашено в 970-х гг. или в 987 г.[10]

Но, несмотря на то, что Багратиды считали себя царями «всех армян», их реальная централизованная власть и контроль над армянскими территориями были ограничены. Они часто сталкивались с претензиями других армянских князей, особенно Арцрунидов и князей Сюника, равных им в политическом и военном отношениях. Чтобы подкрепить свои позиции, Ашот Багратид мудро осуществил династические браки своих дочерей. Одна из них, Софи, вышла замуж за Григор-Дереника, князя Васпуракана, а другая, Мариам, за Васака Габура, князя Гехаркуника в Сюнике. Это произошло еще в 60-х гг. IX в., до провозглашения Ашота царем.

Тем не менее, наряду с династическими союзами, применялись и другие способы контроля над землями, из которых мы рас-

8. Товма Арцруни. История, С. 442–444.

9. *Иоанн Драсханакертци*. История, С. 236–237. Для критического анализа конфликта Гагика с царем Смбатом, см. Վարդանյան Վ. (1969) Վասպուրականի Արծրունյաց թագավորությունը 908–1021 թ. թ. [*Варданян В.* Васпураканское царство Арцрунидов 908–1021 гг.]. Ереван: Издательство Ереванского университета. С. 79–81, 88, 93. Г. Максудян, который перевел «Историю» Иоанна на английский язык, убедительно доказал, что Гагик Арцруни получил титул ἄρχων τῶν ἀρχόντων от византийского двора в 924 г. Этот титул был передан ему вместо царя Ашота (III) Ерката Багратуни. См. K. Maksoudian (ed. and comm.) (1987) *Yovhannēs Drasxanakertc'i. History of Armenia*, p. 23. Atlanta: Scholars Press.

10. Различные датировки этого события см. в: Ութմազյան, Հ. Մ. (1958) Սյունիքը IX–X դարերում [*Утмазян Г. М.*, Сюник в IX–X вв.]. Ереван: Издательство Ереванского университета. С. 134 и Հակոբյան, Թ. Խ. (1966) Սյունիքի թագավորությունը պատմա—աշխարհագրական առումով [*Акопян Т. Х.* Царство Сюника в его историко-географическом понимании]. Ереван: Издательство Митк. С. 58. Авторы склонны принимать раннюю датировку. Гарсоян считает 987 г. «возможной датой» основания царства. См. Garsoïan, «The Arab Invasions», p. 197.

смотрим три примера основания монастырей и покровительства им — один в княжестве Гехаркуник области Сюник и два в Васпуракане, — обращая особое внимание на значительно отличающееся отношение местных князей и багратидских царей к этим учреждениям. Монастыри, несомненно, играли важную духовную и культурную роль в жизни средневековой Армении, но этим их значение не ограничивалось. Основание монастырей и покровительство им служили также для ослабления потенциального военно-политического напряжения, создавая нейтральные территориальные анклавы. Они обеспечивали реальную связь между местным населением и светскими правителями этих территорий. Кроме того, через земельные дары монастырям давалась возможность более полного использования аграрных ресурсов и участия в международной транзитной торговле, когда, например, купцам обеспечивались приют и ночлег, как мы покажем ниже[11].

Монастырь свв. Апостолов на оз. Севан

По дошедшим до нас источникам, монастырь свв. Апостолов, возведенный на острове (ныне полуостров) озера Севан между 871 и 874 гг.[12], является одним из первых религиозных учреждений, основанных совместными усилиями Багратидов и Сюнидов Ге-

11. Взаимовыгодные отношения между светскими правителями и монастырями, находящимися на их территориях, особенно с точки зрения эксплуатации аграрных ресурсов, были, в частности, изучены Г. М. Григоряном. Գրիգորյան Գ. Մ. (1973) Սյունիքի վանական կալվածատիրությունը IX–XIII դարերում [*Григорян Г. М.* Монастырское землевладение Сюника в IX–XIII вв.]. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, С. 64–70 и 100–126.

12. Год 871 приводится в написанном в 893 г. колофоне рукописи монаха Степаноса из этого же монастыря, по его словам, «через 22 года после постройки монастыря». См. Հայերեն Ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե–ԺԲ դդ./Աշխ. Ա. Ս. Մաթևոսյանի (1988) [Памятные записи армянских рукописей V–XII вв./Под ред. А. С. Матевосяна]. Ереван: Издательство АН Арм. ССР. С. 43. Согласно надписи в Церкви Богоматери в монастыре, дата основания 874 г. См. Mnatsakanian, S., Vahramian, H. et al. (eds) (1987) *Sevan: Hayravank‘/Noraduz/Batikian/Hatsarat/Masruts Anapat/Shoghagavank‘/Vanevan/Kot‘avank‘/Makenotsats.* (Documenti di architettura armena, vol. XVIII). Collana diretta da Agopik e Armen Manoukian. Milano: Ares, pp. 11–12. К сожалению, в книге эта запись не опубликована. Тем не менее некоторые ученые принимают дату 874 г. как год основания монастыря. Maksoudian, K. (1990/91) «A Note on the Monasteries Founded during the Reign of King Abas I Bagratuni», *Revue des Études Arméniennes* 22: 213 и 214; Mahé, J.-P. et Mahé A. (ed. et trad.) (2000) *Grégoire de Narek. Tragédie. Matean ołbergut‘ean. Le Livre de Lamentation*, p. 8. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 583. Subsidia 106). Leuven: Peeters. Возможно, что 871 и 874 годы указывают даты начала и завершения строительства.

харкуника. Существуют два главных источника, повествующих об основании севанского монастыря. Первый из них — колофон рукописи, написанной в 893 г. монахом Степаносом[13]. Степанос был учеником Маштоца, и его колофон, в сущности, является житием Маштоца, первого игумена этого монастыря. Второй источник — «История области Сисакан», написанная знаменитым историком Степаносом Орбеляном, архиепископом Сюника в конце XIII в.[14] Сравнивая их, мы убеждаемся, что Орбелян в основном опирался на Житие Маштоца, но у него приводятся и некоторые другие данные[15]. Согласно Житию Маштоца, он был из «рода священников» из Егварда, поселка на востоке озера Севан, служивших в церкви св. Теодора[16]. Родился он примерно в 834/5 г. в Сотке, к югу от озера Севан, куда его семья прибыла из Егварда «из-за жестокости таджиков»[17]. Первым учителем «божественных наук» для Маштоца был его же отец[18], а после смерти отца он вступил в монастырь Маккеноц, или Макеноцац Ванк, один из наиболее известных монастырей средневековой Армении, где стал знатоком Священного писания[19]. По данным Жития Маштоца, примерно в 860 г. он начал вести отшельнический образ жизни и прославился своим благочестием. Мы не знаем, когда он поселился на острове Севан, и было ли там уже до его прибытия сообщество аскетов, но когда княгиня Мариам обратилась к нему в 871 г. с просьбой основать новый монастырь, он уже пребывал

13. Памятные записи, С. 40–43. Далее: Житие Маштоца.

14. Ստեփաննոսի Օրբելեան Արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Պատմութիւն Նահանգին Սիսական [История области Сисакан Степаноса Орбеляна, Архиепископа Сюника]. Тифлис, 1910. С. 173.

15. Более подробное сопоставление этих источников см. в: Pogossian, Z. (2012) «The Foundation of the Monastery of Sevan: A Case Study on Monasteries, Economy and Political Power in IX–X Century Armenia», in L. Ermini Pani (a cura di). *Le Valli dei Monaci: Atti del Convegno internazionale di studio, Roma-Subiaco, 17–19 maggio 2010*, vol. 1, pp. 192–197. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

16. Памятные записи, С. 41. Согласно Хачатряну, здесь имеется в виду церковь св. Зоравора (Воина, т. е. Теодора) VII в., находящаяся недалеко от сегодняшнего поселка Егвард на восточном берегу озера Севан. Khatchatrian, A. (1974) *Inscriptions et histoire des églises arméniennes*, pp. 40–41. (Ricerca sull'architettura armena, 8). Milano: Istituto di Materie Umanistiche, Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano.

17. В средневековых армянских источниках под «таджиками» подразумевались сначала арабы, а впоследствии любые мусульмане вообще.

18. Памятные записи, С. 41.

19. Монастырь Макеноц описывается в сборнике Sevan, p. 17; см. также Cuneo, P. (1988) Architettura Armena, pp. 378–379, No. 191. Roma: De Luca.

на острове[20]. Важно отметить, что современное этим событиям Житие Маштоца наводит на мысль, что основание киновитского монастыря было задумано княгиней Мариам «для спасения души ее мужа Васака». Сам Маштоц вначале сопротивлялся этому, расценивая отшельничество как наивысший образ духовной жизни. Иначе представляет развитие событий Степанос Орбелян[21]. Он отводит Маштоцу главную роль в основании монастыря, добавляя некоторые подробности, впрочем, явно легендарного характера. Он утверждает, например, что Маштоцу приснились двенадцать апостолов, явившихся на поверхности озера Севан, после чего святой муж истолковал этот сон как побуждение построить монастырь, посвященный им. Сразу же после этого сна появилась «побуждаемая высшей силой княгиня Мариам» с просьбой разрешения построить монастырь на острове[22].

Здесь логично возникает вопрос, какая существует связь между княгиней Мариам, областью Гехаркуник, покровительством монастырю свв. Апостолов на озере Севан и Багратидскими царями с их политикой централизации и контроля над землями. Княжество Гехаркуник было частью «страны» Сюник, север которой граничил с айраратскими владениями Багратидов. Более того, озеро Севан, в источниках носящее название Гехаркуник, почти полностью лежало на территории Гехаркуника, но его северный край, где находился остров, относился к области Айрарат багратидских владений[23]. Под властью Саака Сюни, князя Сюника, в 821 г. Гехаркуник стал независимой территориальной единицей[24]. Его внук Васак Габур, муж княгини Мариам на протяжении 851–859 гг., был одним из главных князей Сюника[25], в то время как другие ветви этого рода правили сюникскими территориями на юге и востоке Гехаркуника.

Ашот Багратуни пытался вести мирную политику. Как уже было отмечено, этим политическим целям служили браки его дочерей Мариам с Васаком Габуром и Софи с Григор-Дереником. Благодаря историку Иоанну Драсханакертци (X в.) мы знаем, что союз с Васаком Габуром оказался более прочным, чем

20. Памятные записи. С. 41.

21. Там же.

22. *Степанос Орбелян.* История. С. 173–174.

23. См. карту № 98 в: Hewsen, *Armenia*.

24. *Утмазян.* Сюник в IX–X вв. С. 30–34.

25. Там же. С. 310–311.

с непокорным Григор-Дереником Арцруни, князем Васпуракана[26]. Независимая политика Григор-Дереника, которая отражалась и в его усилиях укрепить независимость монастырей Васпуракана, была продолжена и его сыном Гагиком. Вероятно, благодаря своей преданности Ашоту Багратиду Васак Габур получил титул Старшего Князя Сюника[27]. Более того, Гехаркуник нисколько не пострадал от походов Буги ал-Кабира в 851–855 гг., по всей вероятности, благодаря положительному вмешательству Ашота Багратуни[28]. Васак Габур неожиданно скончался в расцвете сил в 859 г., и власть перешла к его жене Мариам, как регенту при их малолетних сыновьях Григоре Супане, Сааке и Васаке[29].

Мы не имеем прямых сведений о том, кому принадлежал остров Севан ни в 871 г., в год основания монастыря, ни ранее, когда отшельник Маштоц решил переселиться туда. Но он явно находился в пограничной зоне между территориями Багратидов и Гехаркуником, над которой Багратиды, конечно, желали бы иметь полный контроль. Благодаря активной роли княгини Мариам, дочери Ашота Багратуни и одновременно правительницы Гехаркуника, возможные конфликты были предотвращены. Впоследствии Ашот сам стал щедрым дарителем монастыря, пожаловавшим ему земли и драгоценный византийский литургический крест. Именно эти дары дают нам возможность оценить значение, которое Ашот придавал монастырю не только с духовной, но и с политической и стратегической точек зрения.

Из Жития Маштоца мы узнаём, что после какого-то похода против «разбойников» на берегах реки Кура, вероятно в 882 г., т.е. за два года до провозглашения Ашота царем, багратидский князь дошел со своим войском до северного берега озера Севан, расположившись лагерем прямо напротив одноименного острова[30]. Мы не знаем, каковы были его цели, желал ли он обсудить возможность своего провозглашения царем, или он хотел уладить конфликт между Маштоцем и тогдашним католикосом Геворгом Гарнеци, который обвинял Маштоца в симпатиях к халкидониз-

26. *Иоанн Драсханакертци*. История. С. 127.

27. Так предлагает Утмазян (Сюник в IX–X вв. С. 86–87) на основе подробного анализа источников.

28. Там же.

29. Там же. С. 311.

30. Памятные записи. С. 42.

му[31]. У нас нет источников, по которым можно было бы ответить на эти вопросы. Зато мы можем оценить отношение Ашота к монастырю свв. Апостолов на озере Севан и большое значение, которое он ему придавал. Так, мы узнаём, что после своего прибытия в Банакатехи (букв. «место войска») Ашот выразил желание встретиться со святым мужем. Вот как описывает эту встречу монах Степанос, автор Жития:

> Որ իբրև տեսին զիր[ե]արս, բազում ուրախութիւն լինէր երկոցունցն: Ապա յոյժ սիրեալ մեծարեաց և մեծապէս ընկալեալ ըզնա բարեպաշտ իշխանն Հայոց Աշոտ, որ և թագաւոր իսկ եղև յետոյ: Ապա շնորհէր երանելի հաւր[ն] Մաշդոցի զլոյսն մըշտընջենաւոր զոր արձակեալ էր նմա արքային Յունաց Վասլի: Յոտն կացեալ և արտասուաւք հանդերձ առեալ յինքն զսուրբ խաչն, զոր պնդեալ էր ոսկով և զարդարեալ գեղեցկազան գործով ըն[դ]ելուզեալ մարգարտով, և առեալ եդ ի վերայ աչաց իւրոց և համբուրեաց զնա: Եւ երկիր պագեալ զիշխանն զաջն նորա, համբուրէր և զերեսն փառաւորս, և ևս բազումս խաւսեցեալ առ միմեանս զհաւատոց և զայլոց բազում իրաց, ապա հրաժարեցին ի միմեանց, իշխանն գնաց ճանապարհ իւր և նա դարձաւ ի մենաստան իւր:
>
> Когда они увидели друг друга, радость обоих была велика. А потом благочестивый Князь Армении Ашот, который впоследствии стал царем, с большой любовью оказал ему почет и великолепно принял его. Он подарил блаженному отцу Маштоцу извечный свет, который был передан ему царем греков Василием. Встав на ноги и прослезившись, он [Маштоц] приблизил к себе святой крест, который был укреплен золотом и искусно украшен жемчугами, приложил к глазам, и поцеловал его. А князь, преклонясь к его правой руке, поцеловал его славный лик. Потом они долго говорили друг с другом о вере и о многих других предметах, и попрощались друг с другом. Князь пошел своей дорогой, а он вернулся в свой монастырь[32].

Как показано выше, Ашот глубоко почитал Маштоца. Если даже иметь в виду риторические обороты текста, можно утверждать, что Ашот желал произвести впечатление на Маштоца и установить благоприятные отношения и с ним, и с возглавляемым им

31. Об этом конфликте мы знаем из Письма Абасу Спарапету, написанного Маштоцем в 890 г. и дошедшего до нас в «Истории» Иоанна Драсханакертци. С. 148–157.

32. Памятные записи. С. 42.

монастырем. Преподнесение в дар византийского литургического креста еще более повысило престиж монастыря и его священных реликвий, передав ему через Ашота ауру императорского покровительства.

Но Ашот не остановился на этом, пусть даже драгоценном даре. Он передал монастырю деревни, доход от охоты в местности Крацкин[33], а также сады в Гарни, Ереване и в других, не указанных местах[34]. Эти деревни или ранее принадлежали Ашоту на северном берегу озера Севан, или были приобретены у сюникских князей Гехаркуника и подарены монастырю[35]. С другой стороны, сады в Гарни и в Ереване, безусловно, находились на багратидской территории совсем не близко от монастыря. Мы не знаем, каким образом эти земли управлялись монастырем, но ясно то, что через эти дары Ашот установил экономические связи, а может, и зависимость между Гехаркуником и центральными владениями Багратидов, соединив их в одну и ту же экономическую единицу.

Таким образом, монастырь на острове Севан приобрел нужные средства для того, чтобы стать одним из знаменитых духовных и культурных центров Армении, контролируя и используя земли и их ресурсы. Заметим еще одну подробность из посещения Ашота. Как было указано, его войска остановились в местности Банакатехи, т. е. в «месте войска»[36]. Вполне возможно, что такое название указывает на то, что в этой местности мог быть расположен военный лагерь. И действительно, Ашот прибыл туда со своим войском. Это означает, что местность Банакатехи была связана с северными областями Армении и с Грузией достаточно хорошей дорогой, по которой могли перемещаться войска, и не только они. Это становится еще более вероятным, если вспомнить, что до 701–702 гг. на острове Севан находилась крепость, которую разрушил полководец Мухаммад ибн Марван[37]. Ее остатки могли быть использованы для постройки зданий монастыря, хотя полное отсутствие археологических данных не позволяет нам гово-

33. Этот несколько странный топоним рассмотрен Утмазяном. *Утмазян*. Сюник в IX–X вв. С. 161.

34. *Степанос Орбелян*. История. С. 174.

35. К сожалению, о местоположении этих владений более конкретной информации источники не дают.

36. Памятные записи. С. 42.

37. *Иоанн Драсханакертци*. История. С. 93–94; *Тер-Гевондян А. Н.* Армения и арабский халифат. С. 73, датирует эту экспедицию 701–702 гг.

рить об этом с полной уверенностью. Тем не менее остров Севан и новопостроенный монастырь свв. Апостолов не потеряли своего военно-стратегического значения и на рубеже IX–X вв. Именно здесь в 910 г. нашли убежище от преследования правителя Азербайджана Юсуфа[38] княгиня Мариам и ее сыновья Саак и Васак. Юсуф осадил остров, вынудив Мариам и ее сыновей ночью тайно пересечь озеро и бежать в область Мирапор, где Мариам и скончалась. Впоследствии войска Юсуфа разграбили монастырь.

Для Ашота военно-стратегическое значение монастыря должно было быть очевидным. Если остров Севан был связан с внешним миром через хорошо устроенную дорогу, по которой двигались не только войска, но, наверное, и торговые караваны, экономический потенциал монастыря также должен был быть существенным. И на самом деле, международные торговые пути, которые связывали Партав и Двин, проходили по восточным берегам озера Севан[39]. Не только монастырь свв. Апостолов на острове, но и другие, которые были построены в X в. сыном Мариам Григором Супаном, как, например, Макеноц или Котаванк, находились на караванных дорогах, связывавших Араратскую долину и область Арцах с нижним течением реки Кура. Более того, торговые пути проходили по всему княжеству Гехаркуник, обходя вокруг берегов озера Севан. Таким образом, нужно отметить связь между развитием международной транзитной торговли, которая проходила по территории Северной Армении на рубеже IX–X вв., и созданием новых киновитских монастырей. Они были построены армянскими нахарарами по всей территории Великой Армении, так как благодаря торговле именно в этот промежуток времени появился новый тип более ликвидного капитала[40]. Дарение деревень и садов монастырю свв. Апостолов указывает на то, что монахи были в состоянии вести достаточно сложную экономическую деятельность, эксплуатируя аграрные ресурсы этих земель. В то же время покровительство монастырю царем Ашотом озна-

38. *Иоанн Драсханакертци*. История. С. 228–230; *Утмазян*. Сюник в IX–X вв. С. 109–111.

39. *Утмазян*. Сюник в IX–X вв. С. 243–244. О значении этих городов для международной транзитной торговли см. Manandyan, H. (1955) *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, pp. 143–147 и 159–163. Garsoïan, N. (trans.) Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation.

40. Экономический подъем второй половины IX — начала X в. исследован Манандяном. См. Manandyan, *The Trade and Cities*, pp. 136–155.

чало, что эти территориальные единицы управлялись «союзниками» Ашота, или его так называемыми клиентами.

Немаловажное значение имели и политические отношения между государством и монастырскими учреждениями. В нашем конкретном случае интересно выявить роль, которую игумен Маштоц сыграл в борьбе за престол между Смбатом (царем в 890–914 гг.), сыном царя Ашота I, и Абасом Спарапетом, братом царя, после смерти Ашота в 890 г. До нас дошло Письмо Абасу Спарапету[41], написанное Маштоцем в том же году[42]. Католикос Геворг Гарнеци, который позднее короновал Смбата, действовал в качестве посредника между Смбатом и Абасом, поддерживая кандидатуру Смбата. Абас же решил обратиться к Маштоцу. Из Письма Абасу мы узнаем, что Абас напомнил Маштоцу о конфликте по поводу Халкидонского собора, бывшем между ним и католикосом Геворгом. Он также обещал возвести Маштоца на престол католикоса, если тот поддержит его в борьбе за власть. Уже тот факт, что Абас обратился к Маштоцу, надеясь на его поддержку, говорит о политическом влиянии и известности Маштоца несмотря на то, что и его Житие, и Степанос Орбелян подчеркивают его отшельничество и уход от мира. Поддержка кандидатуры Смбата, сына Ашота I, а не Абаса, указывает на то, что Маштоц остался верным союзником или клиентом царя Ашота даже после его смерти. В конце концов, разногласия решились мирным путем, так как Абас не сумел найти достаточно сторонников и признал Смбата I как легитимного царя. Итак, игумен хорошо обеспеченного монастыря с царским покровительством смог конкурировать с наивысшей инстанцией Армянской церкви, т. е. с католикосом, и даже влиять на политические события на уровне царского дворца. В 897 г. Маштоц был избран католикосом, но через несколько месяцев после этого события скончался.

Сотрудничество, если не соперничество за покровительство монастырю свв. Апостолов на озере Севан между Багратидами и Сюнидами должно было быть выгодным для обеих сторон. Последующие примеры создания совместными усилиями монастырей в княжестве Гехаркуник показывают, что царская династия не потеряла интерес к этой области. Сразу же после построй-

41. Спарапет — воинское звание в средневековой Армении. Оно соответствовало должности верховного главнокомандующего войском.

42. См. прим. 31.

ки монастыря на Севане княгиня Мариам построила церковь св. Петра в селении Шохвага, на южном берегу озера Севан. Она на свои личные средства приобрела две деревни, принадлежавшие мусульманским правителям, и подарила их церкви, освободив их жителей от всех «мирских налогов»[43]. Мариам была похоронена в этой церкви в 910 г. после бегства от преследований Юсуфа, как было сказано выше. В этом случае мы имеем дело с межрелигиозным аспектом новых церковных положений, которые разрешали приобретать поместья и землю мирным образом. Освобождение церковных учреждений от налогов еще раз подтверждает их значение для местной экономики, так как так создавались независимые и прибыльные экономические единицы на нахарарских территориях, которые не облагались налогами ни со стороны центральной армянской власти Багратидов, ни, по всей вероятности, со стороны мусульманских правителей, если судить по тому, что последние сами продали эти деревни Мариам. На исходе IX в. сын княгини Мариам Григор Супан построил церковь и монастырь в селении Кот и подарил им обширные земли, освободив их от налогов. И Григор, и его мать Мариам должны были согласиться с Багратидами на освобождение от налогов, так как привилегия собирать налоги со всей Армении для Аббасидского халифата была дана в 862 г. Ашоту Багратиду[44]. Географическое положение селения Кот на перекрестке торговых путей еще раз подчеркивает значение монастырей для местной и международной экономики[45].

Восстановление монастыря Макеноц ранее 900 г. является еще одним важным примером повторного основания, не только потому, что Макеноц был широко известным культурным и духовным центром до IX в., где учился сам игумен Маштоц, но и потому, что он находился на центральном торговом пути, связывавшем Партав и Двин[46]. Как и монастырь на озере Севан, Макеноц также получил земельные дары, как, например, «деревни, поля и сады в Ереване, Гарни, Ехегисе и других местах»[47]. Григор Супан пода-

43. *Степанос Орбелян*. История. С. 174.

44. *Иоанн Драсханакертци*. История. С. 133.

45. Sevan, p. 14.

46. *Утмазян*. Сюник в IX–X вв. С. 243–234; Manandyan, *The Trade and Cities*, pp. 143–147 и pp. 159–163.

47. *Степанос Орбелян*. История. С. 179.

рил монастырю «пять лавок в Ани[48], пять садов в Ереване, пятьсот [небольших?] садов[49] в Гарни и два сада в Ехегисе»[50]. Лавки в Ани, сады в Ереване и Гарни находились на Багратидской территории. Из этого следует, что модель установления экономических связей в контактных зонах между двумя нахарарскими владениями через дарения монастырям, которую мы отметили в случае монастыря свв. Апостолов на озере Севан, была применена и в других случаях. Такие взаимоотношения не только связывали Гехаркуник с Айрартом экономически, но и служили для укрепления централизованной власти Багратидов и их контроля над Гехаркуником.

К началу X в. княгиня Мариам, основательница монастыря на озере Севан, приобрела беспрецедентный опыт по основанию и строительству монастырей. В 903 г. с просьбой построить на южном берегу озера Севан монастырь Ваневан к ней обратился ее брат Шапух Спарапет[51]. И здесь важно отметить территориальное значение монастыря. Нет сомнений, что южный берег озера Севан полностью относился к области Гехаркуник. Несомненно, чтобы построить новый монастырь, Шапух должен был заранее приобрести земли в этой местности. Любопытно, что Шапух решил построить его не на своих наследных, т. е. багратидских землях, а в Гехаркунике. Этот факт можно интерпретировать не как еще один пример взаимодействия между Багратидами и Сюнидами, а, скорее всего, как багратидское посягательство на территорию Гехаркуника, хотя и мирным способом. В данном случае мы имеем дело с соперничеством между патронами за контроль учрежденных ими монастырей над территориями. Но и здесь немалую роль сыграла Мариам, будучи посредником между Багратидами и Сюнидами. Как и в случае с монастырем на озере Севан, даря земли монастырям, а не захватывая их силой оружия, светские правители делали их нейтральными зонами, предупреждая возможные силовые методы борьбы за территории и их ресурсы.

48. В оригинале употреблен термин կուղպակ/кухпак.

49. Здесь употребляется необычное сочетание առու այգի/ару айги, дословно означающее «сад-ручей». Поскольку указано их большое число (500!), можно предположить, что имелись в виду небольшие сады, может быть, действительно находившиеся недалеко от ручьев.

50. *Степанос Орбелян*. История. С. 179.

51. Там же. С. 181–183.

Монастыри Хогеац и Вараг в Васпуракане

Перейдя из Сюника в Васпуракан, мы увидим совсем другую геополитическую и религиозную ситуацию. Как было указано выше, Арцруниды Васпуракана вели гораздо более свободомыслящую политику по отношению к Багратидам. Тут, прежде всего, важно то, что их территории не граничили друг с другом. Соперничеством между Арцрунидами и Багратидами воспользовались и Аббасидский халифат, и, позднее, Византийская империя. Вопреки политике централизации царя Смбата Багратида, дяди Гагика по материнской линии, в 908 г. правитель Азербайджана Юсуф короновал Гагика царем Васпуракана, что в 916 г. подтвердил и сам халиф ал-Муктадир.

Во время карательных экспедиций Буги ал-Кабира в 851–855 гг. старший князь Васпуракана Ашот I Арцруни и его сын Григор-Дереник были отправлены в плен в Самарру, столицу халифата. Григор-Дереник вернулся на родину в 858 или в 859 г., а в 863 г. женился на Софи, дочери Ашота Багратуни. От этого брака родились три сына: Ашот (II), Гагик, будущий царь Васпуракана, и Гурген[52]. Ашот I Арцрунид вернулся около 859–862 гг. и установил контроль над арцрунидскими территориями, но в 874 или 875 г. скончался[53]. После возвращения на родину Ашот I и Григор-Дереник стремились не только укрепить свою власть по отношению к другим, младшим членам многочисленного рода Арцруни, но и расширить свои территории за счет ослабевших родов, таких, как, например, род Андзеваци к юго-востоку от озера Ван. Последний князь рода Андзеваци, Мушег, скончался без потомства. По сведениям историка Товмы Арцруни (рубеж IX–X вв.), жена Мушега, Елена, предложила свою руку родственнику Ашота Арцруни, Гургену Апупелчу[54]. Нужно заметить, что во время плена Ашота и Григор-Дереника Гурген стал одним из самых влиятельных правителей Васпуракана, пользуясь большой популярностью среди населения[55].

52. Проблемы хронологии этих событий рассмотрены Варданяном и Томсоном: *Варданян*. Васпураканское царство. С. 24, 36; Thomson, R. (transl. and comm.) (1985) *Thomas Artsruni. History of the House of the Artsrunik*, p. 280. Detroit: Wayne State University Press.

53. Thomson, *Thomas Artsruni* (p. 280) предполагает, что Ашот вернулся еще в 867 г.

54. *Товма Арцруни*. История. С. 324.

55. Там же. С. 300–322. Laurent, J. (1922) «Un féodal arménien au IXe siècle: Gourgen Ardzruni, fils d'Abou Beldj», *Revue des Études Arméniennes* 2: 157–188; *Тер-Гевондян А. Н.* Армения и арабский халифат. С. 148–150.

Хотя Гурген и признал первенство Ашота после возвращения того из Самарры, но при этом желал создать более или менее независимый анклав на своих новых территориях, переданных ему через жену, т.е. бывших владениях князей Андзеваци. Но такая ситуация не устраивала Ашота и Григор-Дереника. Именно поэтому они стали вести более агрессивную политику. Чтобы достичь успеха, они опирались не только на силу оружия, но и на поддержку местных религиозных учреждений. Итак, войска Ашота и Гургена расположились у селения Блрак (букв. «горка») недалеко от Кангвара, центральной крепости территорий Андзеватцика, и знаменитого монастыря Хогеац (букв. «монастырь душ»). Но перед битвой, чтобы предотвратить кровопролитие и найти мирное решение конфликта, Ашот послал для переговоров двух своих представителей. Одним из них был князь Ваан, младший член рода Арцрунидов, а вторым — Теодорос, игумен монастыря Хогеац[56]. Выбор игумена Теодороса, конечно, не был случайным, он подразумевал то, что в борьбе за контроль над территорией Андзевацика самый влиятельный монастырь региона был на стороне Ашота и Григор-Дереника. Этим Ашот и Григор-Дереник подтвердили взаимовыгодный союз не только с монастырем Хогеац, но также и со всей территорией, находящейся под духовным влиянием монастыря. Более того, согласно армянской традиции, монастырь Хогеац был основан апостолом Варфоломеем, и там хранилась чудотворная икона Богоматери. Хотя дошедший до нас источник, сообщающий об этой традиции, Ответ на письмо Саака Арцруни, приписывается Мовсесу Хоренаци, этот апокрифический рассказ был записан, скорее всего, на рубеже IX–X вв.[57] Тем не менее Письмо опирается

56. *Товма Арцруни*. История. С. 330. Монастырь Хогеац Ванк (тур. Дермерьем Килисеси) находится на территории Турции, недалеко от деревни Касрик. Состояние монастырского комплекса в начале XX в. было описано Оскяном. Ոսկեան Հ. (1947), Վասպուրական-Վանի վանքերը [*Оскян Х.* Монастыри Васпуракана-Вана]. Т. III. Вена: Издательство Мхитаристов, С. 759–778. После 1915 г. монастырь был постепенно разрушен. Состояние руин в 60-х и 80-х гг. прошлого века описано в следующих работах: Thierry J.-M. (1967) «Monastères arméniens du Vaspurakan I», *Revue des Études Arméniennes* N.S. 4: 167–177; Sinclair, Th. (1987) *Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey*, vol 1, pp. 244–245. London: Pindar Press. См. также Cuneo, Architettura armena, no. 325, p. 546–548; и Idem (1973) *Le basiliche di T'ux, Xncorgin, Pašvank', Hogeac'Vank'*. Roma: De Luca Editore.

57. Պատասխանի թղթոյն Սահակայ Արծրունւոյ [Ответ на письмо Саака Арцруни] напечатанный в Սրբոյ հօրն մերոյ Մովսիսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք [Писания нашего святого отца Мовсеса Хоренаци]. Венеция: Издательство Мхитаристов, 1865. С. 283–296. Ван Эсбрук датирует этот источник не ранее 1080 г., Тьерри предпочитает конец VIII — начало IX в., а Томсон — IX в. Van Esbroeck, M. (1983) «La naissance du culte de Saint Barthélémy en Arménie», *Revue des Études*

и на более древние источники. По другой легенде, в IV в. во время побега из Рима в Армению в монастырь Хогеац прибыли св. Рипсиме и 39 дев. После этого они остановились в монастыре Вараг, о чем пойдет речь ниже. Таким образом, монастырь Хогеац был связан с самыми почитаемыми святыми Армянской церкви — ее основателями. Это касается и св. Рипсиме, и апостола Варфоломея. В данном случае совершенно неважно, насколько исторически достоверны рассказы о евангелизации Армении Варфоломеем, апостольском начале Армянской церкви благодаря этой миссии, основании монастыря Хогеац этим же апостолом или прибытии туда св. Рипсиме. Важно то, что эта агиографическая традиция на рубеже IX–X вв. была общеизвестна и не подвергалась сомнению со стороны жителей Васпуракана и других областей Армении. Поддерживая и поощряя уже существующее глубокое почитание этих святых и конкретных святынь, связанных с их именами, Арцруниды достигли ряда целей. Как видно из примера борьбы между Ашотом Арцруни, Григор-Дереником и Гургеном Апупелчем, они могли пользоваться поддержкой этих религиозных учреждений. Покровительство подобным святым местам придавало значительный престиж роду Арцруни, как хранителям самых святых мест, почитаемых по всей средневековой Армении. Вспомним, что во время плена в Самарре князь Ашот и его сын Григор-Дереник были принуждены отказаться от христианства и принять ислам. Историк Товма Арцруни подтверждает, что они притворились мусульманами, но в глубине души остались христианами[58]. По возвращении на родину оба публично вернулись к христианской вере. Покровительство монастырям подтвердило искренность их возвращения в христианство и легитимировало их власть над армянскими подданными, которые могли бы отвергнуть своих когда-то вероломных хозяев.

Через связь с монастырями Арцруниды объявили своим соперникам о своем как символическом, так и физическом присутствии на ключевых позициях на новых территориях. Естественно, князьям нужны были верные подданные и союзники в разных краях их владений, чтобы обеспечить контроль над территориями, где они сами не всегда могли находиться физически. Приве-

Arméniennes N. S. 17: 171–195, особенно p. 174; Thierry J.-M. (1989) *Monuments Arméniens du Vaspurakan*. Paris: Paul Geuthner, p. 452; Thomson, R. (transl. and comm.) (1978) *Moses Khorenats'i. History of the Armenians*, p. 175, fn. 8. Cambridge (MA): Harvard University Press.

58. *Товма Арцруни*. История. С. 336–338.

дем еще один пример из Истории Товмы Арцруни, который указывает, насколько были важны монастыри для решения таких проблем.

Тот же Гурген Апупелч старался предупредить другие возможные конфликты с Григор-Дереником и решил перейти на византийскую сторону границы. Во время такого своего «побега» из Васпуракана он встретился с неким монахом, который был «игуменом монастыря». У него Гурген попросил временное убежище. Непонятно, почему и как монах бросил Гургена в темницу и распространил слух, будто тот скончался. В конце концов туда прибыл Григор-Дереник, освободил Гургена и решил прийти к компромиссу, отдав ему какие-то территории в Васпуракане[59]. Безусловно, этот достаточно сбивчивый рассказ оставляет много вопросов. Товма не указывает ни места, ни названия монастыря, ни имени этого монаха. Очень сложно оценить историческую достоверность этого сообщения, но оно косвенно содержит и другую информацию. Присутствие монастыря и монахов обеспечивало передачу информации о том, что происходило в разных уголках земель Арцрунидов. Можно даже предположить, что этот анонимный монах был неким осведомителем.

Монастырь Вараг и реликвия Истинного Креста

Покровительство монастырю Вараг еще раз подчеркивает то, что мы имеем дело с процессом установления контроля над территориями и с межрелигиозными отношениями[60]. Политика расширения владений Ашота Арцруни и его сына Григор-Дереника на восточных берегах озера Ван привела к конфликту с мусульманским Усманидским родом, который в это время правил на востоке озера Ван, владея важной крепостью Амюк. Товма Арцруни подтверждает, что политика Ашота и Григор-Дереника была ни чем иным, как легитимным восстановлением древних границ

59. *Товма Арцруни*. История. С. 320.

60. Монастырь Вараг (тур. Едикилисе) находится на территории современной Турции. Состояние монастырского комплекса в начале XX в. было описано Оскяном. Ոսկեան Հ. (1940) Վասպուրական-Վանի վանքերը [*Оскян Х.* Монастыри Васпуракана-Вана]. Т. I. Вена: Издательство Мхитаристов. С. 268–339. Подробности состояния руин монастыря в 60-х и 80-х гг. прошлого века см. в: Thierry, J.-M. (1965) «Notes sur des Monuments Arméniens en Turquie», *Revue des Études Arméniennes* N. S. 2: 177–178 и Idem, *Monuments arméniens*, 132–149; Sinclair, Eastern Turkey, pp. 190–192. См. также Cuneo, *Architettura armena*, no. 322, pp. 538–543.

Васпуракана. Согласно Товме, Амюк был составной частью Васпуракана еще со времен Александра Македонского[61]. Итак, захват восточных берегов озера Ван, когда-то принадлежавших роду Рштуни, а потом захваченных Усманидами, был истолкован историком Товмой как восстановление древних границ Васпуракана. Товма явно передает точку зрения своих меценатов Григор-Дереника и его сына Гагика. Следует отметить, что контроль над крепостью Амюк был необходим для привлечения международной транзитной торговли на эти территории, так как торговые пути в основном проходили через северные области Армении[62]. С этой точки зрения нужно рассматривать не только попытку захвата крепости Амюк, находящейся недалеко от города Беркри, но и старания Гагика, будущего царя Васпуракана, развивать города Ван, Остан и Ахтамар. Судя по роскошным постройкам царя Гагика на озере Ахтамар в начале X в., их усилия привели к желаемым результатам. Но в 70-х годах IX в. деду и отцу Гагика не удалось захватить крепость Амюк, которая дала бы им возможность контролировать Беркри и торговый путь, проходящий через этот город. Тем не менее они попытались хотя бы изменить ситуацию, освободив монастырь Вараг, находящийся неподалеку.

Монастырь Вараг, расположенный на склоне одноименной горы, пользовался славой наравне с монастырем Хогеац. В нем хранилась реликвия Истинного Креста. Как и в случае с монастырем Хогеац, здесь также агиографические источники дают нам возможность оценить значение Варага в IX–X вв. Согласно Истории Рипсимских Святых, также приписанной Мовсесу Хоренаци, но, скорее всего, написанной позже, в X в., во время побега в Армению дева Рипсиме носила при себе реликвию Истинного Креста[63]. На пути в Вахаршапат (Эчмиадзин) после посещения монастыря Хогеац, Святые Девы остановились на горе Вараг. Здесь они жили в пещерах, которые впоследствии полу-

61. *Товма Арцруни*. История. С. 332.

62. Ter-Ghevondyan, *The Arab Emirates*, 147. Анализ исламских географических источников привел Манандяна к заключению, что самые важные международные торговые пути X в. проходили по северным берегам оз. Ван, которыми владели мусульманские эмиры, через города Битлис, Хлат, Арчеш и Беркри. По южным берегам озера проходила менее важная дорога, через города Ван и Остан. Армянский путеводитель X в. описывает в основном северный путь и даже не упоминает города Ван и Остан. Manandyan, *The Trade and Cities*, pp. 148, 156–157 и 169–171.

63. Պատմութիւն սրբոց Հռիփսիմեանց [История Рипсимских Святых], в Սրբոյ հօրն մերոյ Մովսիսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք [Писания нашего святого отца Мовсеса Хоренаци]. Венеция: Издательство Мхитаристов, 1865. С. 297–303.

чили название Урбатайрк, т.е. «Пещеры Пятницы». Через некоторое время Рипсиме и остальные девы продолжили свой путь в северную Армению, спрятав часть Истинного Креста на горе Вараг[64]. Легенды об обретении реликвии Истинного Креста восходят ко второй половине VII в., времени правления Теодора и Варда Рштуни[65]. Согласно Проповеди, написанной хорепископом Иоанном на рубеже VII–VIII вв., реликвию Святого Креста нашли отшельник Тодик и его ученик Иовел благодаря появлению на небе чудесного сияющего креста, указывавшего на место ее захоронения. Этот эпизод был настолько важен для Армянской церкви, что праздник обретения Креста Варага был включен в армянский Синаксарий. Торжественный пост, который длился на протяжении всей недели до дня синаксарного чтения Обретения Креста Варага, еще раз подчеркивал глубокое почитание именно этого Истинного Креста и его обретения[66]. Нетрудно понять, насколько было важно покровительство монастырю Вараг и его бесценной реликвии для Арцрунидов и легитимизации их контроля над Варагом.

Товма сообщает, что Усманиды захватили монастырь Вараг и заставили «служителей Святого Креста» платить налоги, заключив игумена Григора в темницу. Ашот не только освободил Григора и посадил его на престол управления монастырем, но и захватил какую-то крепость на востоке горы Вараг[67]. В данной связи в рассказе об освобождении монастыря Вараг важно отметить несколько моментов. Гнев Товмы на Усманидов из-за налога на монастырь подразумевает, что по обычной практике халифата монастыри, скорее всего, не облагались налога-

64. Պատմութիւն սրբոց Հռիփսիմեանց [История Рипсимских Святых], в Սրբոյ հօրն մերոյ Մովսիսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք [Писания нашего святого отца Мовсеса Хоренаци]. Венеция: Издательство Мхитаристов, 1865. С. 297–303.

65. Армянский Синаксарий и История Товмы Арцруни сообщают, что реликвия Истинного Креста была обретена во второй половине VII в. Bayan, G. (ed.) (1930) «Le Synaxaire Arménien de Ter Israel. VII Mois de Méhéki». *Patrologia Orientalis*, vol. 21, pp. 94–95. Paris: Firmin-Didot. *Томва Арцруни*. История. С. 394. То же самое подтверждает и главный источник об обретении мощей Креста Вараг, Проповедь хорепископа Иоанна, написанная, согласно Алишану на рубеже VII–VIII вв.: Ալիշան, Ղ. (1901) Հայապատում [*Алишан Л.* Сказания об Армении] Венеция, Издательство Мхитаристов, 229–231. Полная версия Проповеди была издана Ананяном: Անանեան, Պ. (1966) «Յովհաննէս Քորեպիսկոպոսի երկու ճառերը» [*Ананян П.* «Две проповеди Хорепископа Иоанна»]. Բազմավէպ/Базмавеп 1–3/124: 14–28.

66. Renoux, Ch. (1969) «La croix dans le rite arménien», *Parole de l'Orient* 5/1:131.

67. *Товма Арцруни*. История. С. 332–334.

ми вообще[68]. Случай с монастырем Вараг был чрезвычайным, он мог быть даже результатом произвола Усманидов. Монастырь Вараг находился недалеко от города Ван. В то время как Арцруниды с запада, а Усманиды с востока приступили к расширению своих территорий, они столкнулись друг с другом именно в области Ван/Вараг. Таким образом, гора Вараг и ее окрестности стала опасной пограничной зоной. Контроль над этой территорией, путем покровительства монастырю Вараг и его освобождения от налогов, имел не только религиозное, но и политическое значение. После того как монастырь Вараг перешел в число владений Арцрунидов, он стал границей между христианами — армянскими Арцрунидами — и мусульманами — Усманидами.

На горе Вараг существовали два монастырских комплекса: Нижний Вараг и Верхний Вараг[69]. В современных исследованиях монастырь Вараг рассматривался в основном с точки зрения истории искусства. У нас нет никаких археологических данных, по которым мы смогли бы более точно датировать эти комплексы и их составные части и определить их функции. Агиографические сообщения оставляют впечатление, что Верхний Вараг был основан раньше, так как самые важные чудеса связаны именно с этой частью горы. Здесь св. Рипсиме захоронила часть Истинного Креста, здесь обитали отшельник Тодик и его ученик, которые во второй половине VII века открыли место хранения святой реликвии[70]. Проповедь Иоанна связывает обретение Истинного Креста с действиями Теодороса Рштуни, который восхваляется как защитник Армянской церкви «против мусульманского ига». Освобождение монастыря Вараг и его бесценной реликвии еще больше прославило Ашота и Григор-Дереника как освободителей Армянской церкви и ее святынь. Более того, была создана типологическая связь между предыдущими хозяевами этих территорий, князьями Рштуни, особенно Теодоросом Рштуни, и новыми владельцами Васпуракана, т. е. Арцрунидами. Таким образом, Ашот и Григор-Дереник представляли себя продолжателями дела Теодороса Рштуни и его сына Варда Патрика в установлении независимости религии армян.

68. *Тер-Гевондян А. Н.* Армения и арабский халифат. С. 173 и 193.

69. *Оскян*. Монастыри Васпуракана-Вана. С. 269–280.

70. Разнообразные агиографические традиции, включая устные, изложены в общих чертах Оскяном: *Оскян*. Монастыри Васпуракана-Вана. С. 276–290.

Заключение

Не подлежит сомнению то, что монастыри были важнейшими центрами культуры, просвещения и духовности в средневековых христианских культурах, в том числе и в армянской. Но они играли значительную роль и в политической, и в экономической жизни разных стран, и в управлении их территориями. Связь между учреждением монастырей и покровительством им со стороны светских правителей и контролем над территориями хорошо известна, в частности, в европейской медиевистике, но в научных трудах по средневековой Армении эта тема исследовалась редко. В рамках данной статьи мы не претендовали на полное и всестороннее рассмотрение этого сложного вопроса, ограничившись тремя примерами основания монастырей и покровительства им, чтобы показать их роль в управлении и контроле над территориями.

Прослеживая историю основания монастыря свв. Апостолов на озере Севан, мы увидели, каким образом он мог служить политическим и экономическим целям Багратидов и Сюнидов Гехаркуника. Земельные пожалования создавали экономические связи между областью Гехаркуник и территориями в центре владений Багратидов в Айрарате. В политической сфере отношение Маштоца, первого игумена монастыря, к борьбе за престол между Смбатом, сыном царя Ашота I, и Абасом, братом Ашота, считалось настолько важным, что Абас обратился именно к нему с просьбой поддержать его кандидатуру. Это имело место вопреки подчеркнутым источниками уединению от мира и отшельническому образу жизни монахов, особенно Маштоца. Монастырские земли могли стать нейтральными территориями на границах между владениями различных аристократических родов. Пример монастыря Севан указывает именно на такую ситуацию. Но покровительство и основание монастырей смогло и расширить мирным способом контроль над соседними нахарарскими территориями. Основание монастырей в Гехаркунике совместными усилиями Багратидов и Сюнидов Гехаркуника или только Багратидами (как, например, Шапухома Спарапетом) в начале X в. произошло всего лишь за несколько лет до полного перехода Гехаркуника под власть Багратидов. На данном этапе исследования мы не можем твердо заключить, в какой степени основание Багратидами монастырей в Гехаркунике и покровительство им было целенаправ-

ленной политикой расширения их зоны влияния или способом намеренного присоединения Гехаркуника к территориям Багратидов. Тем не менее это совпадение вряд ли случайно, и этот вопрос заслуживает более подробного и всеохватывающего исследования.

По сравнению с областью Гехаркуник, в Васпуракане наблюдается совершенно иная геополитическая ситуация. Свободомыслящая политика и конкуренция за первенство Арцрунидских князей против Багратидов отразились и в их политике по отношению к монастырям Васпуракана. Нужно отметить, что Васпуракан не имел непосредственных границ с центральными Багратидскими владениями в Шираке или в Айрарате в конце IX в. Если в случае Гехаркуника мы отметили случаи совместного покровительства или основания монастырей, то в Васпуракане этим занимались, если судить по данным наших источников, исключительно Арцруниды. Рассматривая несколько случаев совместных действий Арцрунидских правителей и представителей монастырей Хогеац и Вараг, мы проследили, каким образом последние способствовали контролю над новыми территориями, захваченными Арцрунидами в Васпуракане. Поддерживая эти монастыри, Арцруниды устанавливали важную связь с более мелкими единицами на этих территориях и с их населением. Иногда монахи или игумены служили посредниками в борьбе за контроль над территориями с другими членами Арцрунидского рода, как, например, в случае борьбы с Гургеном Апупелчем. А иногда они являлись и пунктами передачи важной военно-политической информации. Монастыри могли служить также вехами не только политических, но и религиозных границ, как, например, в случае монастыря Вараг после его освобождения от власти мусульманского рода Усманидов. Более того, покровительство Арцрунидов монастырям и их святыням, как, например, иконе Богоматери в монастыре Хогеац или реликвии Истинного Креста Варага, обеспечивало несравнимый престиж роду Арцрунидов, возвышая их как хранителей самых святых мест и реликвий во всей средневековой Армении.

Конечно, двух или трех примеров недостаточно для более общей оценки отношений между мирскими правителями и монастырскими учреждениями в средневековой Армении. Тем не менее даже эти примеры указывают на то, что эта малоизученная, но важная тема заслуживает дальнейшего, более глубокого исследования.

Библиография/References

[Акопян, Т. Х.] Հակոբյան, Թ. Խ. Սյունիքի թագավորությունը պատմա — աշխարհագրական առումով [Царство Сюника в его историко-географическом понимании]. Ереван: Издательство Митк, 1966.

[Алишан, Л.] Ալիշան, Ղ. Հայապատում [Сказания об Армении]. Венеция, Издательство Мхитаристов, 1901.

[Ананян, П.] Անանեան, Պ. «Յովհաննէս Քորեպիսկոպոսի երկու ճառերը» [Две проповеди Хорепископа Иоанна]. Բազմավէպ/Базмавеп 1–3/124 (1966): 14–28.

[Арцруни, Товма и анонимый продолжатель] Թովմա Արծրունի եւ Անանուն, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց. [История рода Арцруни]/Под ред. В. Варданяна, Ереван: Издательство Ереванского университета, 1985.

[Варданян, В.] Վարդանյան Վ. Վասպուրականի Արծրունյաց թագավորությունը 908–1021 թ. թ. [*Варданян В.* Васпураканское царство Арцрунидов 908–1021 гг.] Ереван: Издательство Ереванского университета, 1969.

[Григорян, Г. М.] Գրիգորյան Գ. Մ. Սյունիքի վանական կալվածատիրությունը IX–XIII դարերում [Монастырское землевладение Сюника в IX–XIII вв.]. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1973.

[Драсханакертци, Иоанн] Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ, Պատմութիւն հայոց. [История Армянского народа Иоанна католикоса Драсханакертци]. Тифлис, 1912.

[Матевосян, А. С., ред.] Մաթեվոսյան, Ա. Ս. Հայերեն Ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե — ԺԲ դդ. [Памятные записи армянских рукописей V–XII вв.]. Ереван: Издательство АН Арм. ССР, 1988.

[Орбелян, Степанос] Ստեփաննոսի Օրբելեան Արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Պատմութիւն Նահանգին Սիսական [История Региона Сисакан Степаноса Орбеляна Архиепископа Сюника]. Тифлис, 1910.

[Оскян, Х.] Ոսկեան Հ. Վասպուրական-Վանի վանքերը [Монастыри Васпуракана — Вана]. 3 т. Вена: Издательство Мхитаристов, 1940–1947.

Тер-Гевондян А. Н. Армения и арабский халифат. Ереван: Издательство АН Арм. ССР, 1977.

[Утмазян, Г. М.] Ութմազյան, Հ. Մ. Սյունիքը IX–X դարերում [Сюник в IX–X вв.]. Ереван: Издательство Ереванского университета, 1958.

[Хоренаци, Мовсес]. Սրբոյ հօրն մերոյ Մովսիսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք [Писания нашего святого отца Мовсеса Хоренаци]. Венеция: Издательство Мхитаристов, 1865.

[Юзбашян К. Н.] Յուզբաշյան Կ. Ն. «Բագրատունեաց շրջանի» Հայաստանը՝ միջազգային իրավունքի տեսանկյունից [Юзбашян К. Н. «Армения “эпохи Багратидов” в международно-правовом аспекте»] // Պատմաբանասիրական հանդես [Историко-филологический журнал]. 1975. № 1. С. 33–53.

[Ališan, Л.] (1901) Ալիշան, Ղ. Հայապատում [Tales about Armenia]. Venice: Mechitarist Press.

[Ananean, P.] (1966) Անանեան, Պ. «Յովհաննէս Քորեպիսկոպոսի երկու ճառերը» [Two homilies of Chorbishop Yovhannēs]. *Bazmavēp* 1–3/124: 14–28.

[Arcruni, T‘ovma] (1985) Թովմայի Արծրունւոյ եւ Անանունի, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց. History of the House of Arcruni]. Ed., comm. and facing modern Armenian translation by V. Vardanyan. Yerevan: Yerevan University Press.

Bayan, G. (ed.) (1930) «Le Synaxaire Arménien de Ter Israel. VII Mois de Méhéki», *Patrologia Orientalis* Vol. 21. Paris: Firmin-Didot.

Bosworth, C. E. (2013) «Sādjids», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. Brill Online (accessed 22.07.2013).

Cuneo, P. (1988) *Architettura Armena*. 2 vols. Roma: De Luca.

Cuneo, P. (1973) *Le basiliche di T'ux, Xncorgin, Pašvank', Hogeac' Vank'*. Roma: De Luca Editore.

[Drasxanakertc'i, Yovhannēs] (1912) Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ, Պատմութիւն հայոց. [History of the Armenians of Yovhannēs, Catholicos of Armenians] Tiflis.

Garsoïan, N. (1997) «The Arab Invasions and the Rise of the Bagratuni (640–884)», in R. G. Hovannisian (ed.) *The Armenian People From Ancient to Modern Times*, vol. 1: *The Dynastic Period: From Antiquity to the Fourteenth Century*, pp. 117–142. New York: St. Martin's Press.

Garsoïan, N. et J.-M. Thierry (2007) «L'indépendance retrouvée: royaume du nord et royaume du sud (IX–X siècle)», in G. Dédéyan (ed.) *Histoire du peuple arménien,* pp. 243–274. Paris: Édition Privat.

[Grigoryan, G. M.] (1973) Գրիգորյան Գ. Մ. Սյունիքի վանական կալվածատիրությունը IX–XIII դարերում [Monastic estates in Siwnik in 9th to 13th centuries]. Yerevan: Armenian SSR Academy of Sciences Press.

[Hakobyan, T. X.] (1966) Հակոբյան, Թ. Խ. Սյունիքի թագավորությունը պատմա — աշխարհագրական առումով [The Kingdom of Syunik from a historical-geographic perspective]. Yerevan: Mitk.

Hewsen, R. H. (2001) *Armenia: A Historical Atlas*. Chicago-London: The University of Chicago Press.

Kennedy, H. (2004) *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. 2nd Ed. Harlow: Pearson Longman.

Khatchatrian, A. (1974) *Inscriptions et histoire des églises arméniennes* (*Ricerca sull'architettura armena* 8). Milano: Istituto di Materie Umanistiche, Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano.

Mahé, J.–P. et Mahé A. (ed. et trad.) (2000) *Grégoire de Narek. Tragédie. Matean ołbergut'ean. Le Livre de Lamentation* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 583. *Subsidia* 106). Leuven: Peeters.

Maksoudian, K. (transl. and comments) (1987) Yovhannēs Drasxanakertc'i. *History of Armenia*. Atlanta: Scholars Press.

Maksoudian, K. (1990/91) «A Note on the Monasteries Founded during the Reign of King Abas I Bagratuni», *Revue des Études Arméniennes* 22: 203–215.

Manandyan, H. (1955) *The Trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*. Garsoïan N. (trans.) Lisbon, Calouste Gulbenkian Foundation.

Martin-Hisard, B. (2007) «Domination arabe et libertés arméniennes (VII–IX siècle)», in G. Dédéyan (ed.) *Histoire du peuple arménien*, pp. 213–235. Paris: Édition Privat.

[Mat'evosyan, A. S., ed.] (1988) Մաթեվոսյան, Ա. Ս. Հայերեն Ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե — ԺԲ դդ. [Colophons of Armenian Manuscripts 5th to 12th centuries]. Yerevan: Armenian SSR Academy of Sciences Press.

Mnatsakanian, S., Vahramian, H. et al. (eds) (1987) *Sevan: Hayravank'/Noraduz/Batikian/Hatsarat/Masruts Anapat/Shoghagavank'/Vanevan/Kot'avank'/Makenotsats*. (*Documenti di architettura armena*, vol. XVIII). Collana diretta da Agopik e Armen Manoukian. Milano: Ares.

[Ōrbelean, Step'annos] (1910) Ստեփաննոսի Օրբելեան Արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Պատմութիւն Նահանգին Սիսական [History of the Region of Sisakan by Step'annos Ōrbelean Archbishop of Siwnik'] Tiflis.

[Ōskean, H.] (1947) Ոսկեան Հ. Վասպուրական-Վանի վանքերը [Monasteries of Vaspurakan — Van]. 3 vols. Vienna: Mechitarist Press.

Pogossian, Z. (2012) «The Foundation of the Monastery of Sevan: A Case Study on Monasteries, Economy and Political Power in IX–X Century Armenia», in Ermini Pani, L. (a cura di) *Le Valli dei Monaci: Atti del Convegno internazionale di studio Roma-Subiaco, 17–19 maggio 2010*. Vol. 1, pp. 181–215. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

Renoux, Ch. (1969) «La croix dans le rite arménien», *Parole de l'Orient* 5/1: 123–175.

Sinclair, Th. (1987) *Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey*. Vol. 1. London: Pindar Press.

Ter-Ghevondyan, A. (1976) *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*. Translated by N. Garsoïan. Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation.

[Ter-Łevondyan, A.] (1977) *Armenija i arabskij xalifat* [Armenia and the Arabic Caliphate]. Yerevan: Armenian SSR Academy of Sciences Press.

Thierry, J.-M. (1965) «Notes sur des Monuments Arméniens en Turquie», *Revue des Études Arméniennes* N. S. 2: 165–184.

Thierry, J.-M. (1967) «Monastères arméniens du Vaspurakan I», *Revue des Études Arméniennes* N. S. 4: 167–186.

Thierry, J.-M. (1989) *Monuments Arméniens du Vaspurakan*. Paris: Paul Geuthner.

Thomson, R. (transl. and comm.) (1985) *Thomas Artsruni. History of the House of the Artsrunik*. Detroit: Wayne State University Press.

Thomson, R. (trans. and comm.) (1978) *Moses Khorenats'i. History of the Armenians*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

[Ut'mazyan, H. M.] (1958) Ութմազյան, Հ. Մ. Սյունիքը IX–X դարերում [Siwnik' in 9th to 10th centuries]. Yerevan: Yerevan University Press.

van Esbroeck, M. (1983) «La naissance du culte de Saint Barthélémy en Arménie», *Revue des Études Arméniennes* N. S. 17: 171–195.

[Vardanyan, V.] (1969) Վարդանյան Վ. Վասպուրականի Արծրունյաց թագավորությունը 908–1021 թ. թ. [The Arcruni Kingdom of Vaspurakan: 908–1021]. Yerevan: Yerevan University Press.

[Xorenac'i, Movsēs]. (1865) Սրբոյ հօրն մերոյ Մովսիսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք [Writings of our holy father Movsēs Xorenac'i] Venice: Mechitarist Press.

[Yuzbašyan, K. N.] (1975) Յուզբաշյան Կ. Ն. «Բագրատունեաց շրջանի» Հայաստանը՝ միջազգային իրավունքի տեսանկյունից [Armenia of the «Bagratid period» from an international juridical perspective] *Patmabanasirakan handes* 1: 33–53.

Сергей Минов

Зороастрийские мифологические мотивы и феномен христианской аккультурации в Сасанидской Месопотамии

Sergey Minov

Zoroastrian Mythological Motifs and the Phenomenon of Christian Acculturation in Sasanian Mesopotamia

Sergey Minov — Research Fellow at the Department of History, University of Oxford (United Kingdom). sergey.minov@history.ox.ac.uk

The article analyzes two cases of borrowing Zoroastrian mythological motifs by Syriac-speaking Christians during the period of Late Antiquity. The first example, attested in the writings of Ephrem the Syrian (4th c.), concerns the case of reinterpretation of the traditional image of biblical Paradise as a cosmic mountain, encircling the whole world. Most probably, it developed under a direct influence of the Iranian cosmological traditions regarding the mountain Alburz. The second example concerns the use of the figure of Rapitvin, known from Zoroastrian mythology, by the anonymous author of the Syriac composition known as the «Cave of Treasures» (6th — 7th cc.). The discussed examples of appropriation of some elements of Zoroastrian mythology by Syriac-speaking authors provide us with a valuable evidence on the complicated and multifaceted process of acculturation of the Christian minority to the culture of Sasanian Iran.

Keywords: religion, acculturation, Late Antiquity, Syriac Christianity, Iran, Zoroastrianism, mythology, Paradise.

Персидская династия Сасанидов пришла к власти в III в. н. э., сместив другую ираноязычную династию, парфянскую. Первый сасанидский монарх, Ардашир, поднял восстание против своего сюзерена парфянского царя Артапа-

Минов С. Зороастрийские мифологические мотивы и феномен христианской аккультурации в Сасанидской Месопотамии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 61–87.

Minov, S. (2015) «Zoroastrian Mythological Motifs and the Phenomenon of Christian Acculturation in Sasanian Mesopotamia», *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 61–87.

на и в 224 г. разгромил его армию. В 226 г. Ардашир был коронован и принял титул «шаханшаха», «царя царей»[1].

История присутствия христианства на территориях, контролируемых ираноязычными народами, берет свое начало еще в парфянский период и восходит, по всей видимости, ко II в.[2] Главным отличающим свойством внутренней политики парфян по отношению к различным религиозным группам, включая христиан, была веротерпимость. Хотя сами парфянские монархи, по всей видимости, практиковали некую форму зороастризма, то есть традиционной иранской религии, это не давало им повода вмешиваться в религиозную жизнь народов и общин, живущих на территориях, находящихся под их властью. С точки зрения парфян, лояльность их подданных не требовала религиозной унификации в качестве гарантии.

Однако с приходом к власти Сасанидов внутриполитическая и социокультурная ситуация в иранском обществе претерпела целый ряд коренных изменений. Главным фактором, обусловившим эти перемены, стало то, что, по сравнению с их парфянскими предшественниками, новая иранская династия взяла курс на создание гораздо более централизованного государства. Этот поворот нашел отражение, среди прочего, и в сознательном выборе Сасанидами зороастризма в качестве национальной государственной религии Ирана, находящейся в привилегированном положении по отношению ко всем остальным вероисповеданиям и культам.

Немаловажную роль при этом сыграл эксклюзивистский характер самой зороастрийской религии[3]. Лежащий в ее основе радикальный дуализм между силами добра и зла, предводитель-

1. Подробнее о Сасанидах см. *Колесников А. И.* Сасанидский Иран. История и культура. СПб.: Нестор-История, 2012; Christensen, A. (1944) *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhague: Ejnar Munksgaard; Daryaee, T. (2009) *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. London: I. B. Tauris.

2. Общее введение в историю христианства в древнем Иране см. в: Asmussen, J. P. (1983) «Christians in Iran», in E. Yarshater (ed.) *The Cambridge History of Iran. Vol. 3 (2): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, pp. 924–948. Cambridge: Cambridge University Press; Labourt, J. (1904) *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632)*. Paris: V. Lecoffre.

3. О зороастризме как религии см. Boyce, M. (1979) *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge & Kegan Paul; русск. пер.: *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. и прим. И. М. Стеблин-Каменского. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1987 (4-е изд., испр. и доп., 2003); Skjærvø, P. O. (2011) *The Spirit of Zoroastrianism*. New Haven: Yale University Press; Shaked, Sh. (1994) *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*. London: School of Oriental and African Studies, University of London.

ствуемыми божествами Ормаздом и Ариманом и находящимися в состоянии непримиримого конфликта, предусматривал лишь одно истинное вероисповедание, то есть зороастризм. Лишь следуя ритуальным и этическим предписаниям, сформулированным в каноне священных писаний зороастризма Авесте, человек мог осуществить свое истинное предназначение, то есть принять участие в космический битве добра со злом на стороне благого божества Ормазда. Приверженцы же всех остальных религий автоматически зачислялись в стан противника Ормазда Аримана. Такой эксклюзивистский подход находит отражение в терминологии, используемой персами для обозначения своей собственной веры и религий других народов: в то время как зороастризм назывался «вех-ден», т. е. «благая вера», все остальные вероисповедания относились без всякого различия к категории «аг-ден», т. е. «злая вера».

В свете всего вышесказанного, неудивительно, что сасанидские правители проводили политику нетерпимости по отношению к религиозным меньшинствам, в том числе христианам. Так, III и, в особенности, IV вв. были временем жестоких гонений на христиан Ирана. При этом следует принять во внимание, что помимо упомянутого выше эксклюзивизма зороастрийской религии немаловажным фактором, обусловившим преследование сасанидскими властями христиан, были их проримские симпатии, мнимые или реальные. Впрочем, уже в течение V в. отношение Сасанидов к их христианским подданным стало меняться на более толерантное, так что в VI и начале VII в. можно говорить о достижении своего рода симбиоза между христианским меньшинством и зороастрийским обществом.

На протяжении долгой истории христианства в Иране менялось не только отношение иранского общества к этому сообществу, но и отношение самого христианского меньшинства к культуре большинства. Одним из важных аспектов этой динамики был процесс аккультурации, то есть усвоения и дальнейшей переработки сирийскими христианами норм и практик, принятых в иранском обществе. Этот сложный и разносторонний феномен не может быть охвачен в рамках одной статьи. В этой работе нам хотелось бы обратить внимание лишь на одно из разнообразных проявлений того, как сирийские христиане вступали во взаимодействие с иранской культурой, а именно на то, как ими использовались мифологические образы, возникшие в зороастрийской религиозной традиции. С этой целью мы предлагаем на рассмотрение два примера такого рода — образ Рая как горы у Ефре-

ма Сирина, автора, который жил в непосредственной близости от римско-персидской границы, и фигура Рапитвина в сочинении, известном под именем «Пещера Сокровищ», написанном на территории Сасанидской империи.

1. Ефрем Сирин: образ Рая как горы

Самый ранний из засвидетельствованных примеров использования образа Рая как горы в христианской традиции находится в сочинениях Ефрема Сирина, великого сирийского поэта IV в. (ум. 373)[4]. Наиболее подробно этот образ разработан Ефремом в его «Гимнах о Рае». Например, в первой строфе «Гимнов» он изображает Рай как высокую гору, чей пик возвышается над всеми остальными вершинами. Соответственно, когда воды Всемирного потопа покрыли всю землю, лишь одна эта гора не пострадала от стихийного бедствия:

> Оком ума моего я узрел Рай — вершины всех гор ниже вершины его; гребень (вод) потопа достиг лишь его стоп — облобызал ноги его, поклонился и повернул вспять, чтобы вознестись над вершинами всех гор и возвышенностей и попрать их. Его стопы он (лишь) лобызает, а каждую из вершин подчиняет[5].

Ефрем прибегает к образу Рая как горы не только в «Гимнах», но и в других своих сочинениях. Так, например, в своем «Комментарии на Книгу Бытия», объясняя то, как четыре райские реки (Быт 2:10–14) достигают обитаемого людьми мира через подземные каналы, он сообщает, что «Рай находится на огромной высоте»[6]. Похожим образом, толкуя Бытие 4:8, Ефрем упоминает «гору райских окраин» как возможное место обитания Каина и Авеля[7].

Особый интерес в связи с темой данной статьи представляет один из аспектов описания Рая Ефремом, согласно которому гора, на которой он расположен, окружает собой весь мир. Так,

4. Подробнее о нем и его трудах, см. *Брок С. П.* [et al.] (2008) Ефрем Сирин // Православная энциклопедия. Т. 19. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия». С. 79–94.

5. *De Parad.* I. 4; изд.: Beck, E. (1957) *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum*, p. 2. CSCO 174–175, Syr. 78–79. Louvain: Peeters.

6. *In Gen.* II. 6; изд.: Tonneau, R. M. (1955) *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*, p. 29. CSCO 152, Syr. 71. Louvain: Peeters.

7. *In Gen.* III. 5; изд.: Tonneau, R. M. *Sancti Ephraem Syri in Genesim*, p. 49.

в стихах 8 и 9 той же первой строфы «Гимнов о Рае» сирийский поэт развивает эту необычную космологическую идею, опираясь на природные феномены и на Св. Писание. Прежде всего, Ефрем указывает на то, что светящийся ореол вокруг Луны является видимым образом Рая:

> В лунном круге том да узрим Рай, ибо так же изогнут (*krīkh*) и он, заключая внутри себя море и сушу[8].

Вдобавок к этому Ефрем символически толкует «золотой венец», который Моисей приказал изготовить для алтаря (Исх 30:3), как образ Рая, опоясывающего собой сотворенный мир:

> Моисей сделал венец (*klīlā*) для алтаря того великолепного; венцом сплетенным целиком из золота увенчал он алтарь в красоте его. И так же переплетен и великолепен венец Рая (*klīlā d-pardaysā*), окружающий все творение (*kārekh l-beryāthā*)[9].

Идея кругового устроения Рая в пространстве находит дополнительное выражение во второй строфе «Гимнов», где он уподобляется поясу, окружающему землю:

> Он опоясывает (*ʼāsar*) чресла мира, окружая великое море (*l-yamā ḥzīq rabā*); соседствуя с небесными, он милостив к тем, кто находится внутри, и враждебен к тем, кто снаружи[10].

Следует отметить, прежде всего, богословскую значимость изображения Рая как горы в трудах Ефрема. Используя этот образ, сирийскому поэту удалось совместить и отчасти примирить друг с другом два различных подхода к пониманию библейского Рая, бытовавших в христианской культуре эпохи поздней античности. Согласно одному из них, который можно назвать «буквалистским», Рай представлялся как существующий в географической реальности земной сад, из которого проистекают четыре великие реки и откуда Адам был изгнан после грехопадения. Этому подходу противостоя-

8. *De Parad.* I. 8; изд.: Beck, E. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso*, pp. 2–3.
9. *De Parad.* I. 9; изд.: Beck, E. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso*, p. 3.
10. *De Parad.* II. 6; изд.: Beck, E. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso*, p. 6.

ло более «спиритуализированное» понимание Рая как промежуточной эсхатологической реальности, где души святых и праведников после смерти ожидают всеобщего воскресения, находясь в состоянии, близком ко сну[11]. Богословский гений Ефрема позволил ему убедительно и наглядно совместить две эти концепции Рая в одном образе космической горы, которая находится на пересечении двух сфер — земной и небесной, так что ее различные уровни соответствуют различным степеням духовного прогресса[12].

Мифопоэтический подход к изображению Рая, предложенный Ефремом, пользовался сравнительно широкой популярностью в среде сирийских христиан, особенно среди авторов апокрифической литературы. Так, например, его отголоски встречаются в описаниях Рая в сирийской версии «Успения Богородицы», «Пещере Сокровищ», а также в кратком космологическом трактате, приписываемом Дионисию Ареопагиту[13].

От рассмотрения образа Рая у Ефрема как опоясывающей мир космической горы обратимся к обсуждению проблемы генезиса этой необычной космологической идеи, близких аналогов которой в других христианских культурах эпохи поздней античности не обнаруживается.

В еврейской традиции изображение Рая как горы появляется впервые еще в дохристианскую эпоху. Так, уже в книге пророка Иезекииля (28:13–14) Эдем, названный «садом Божиим», описывается как «святая гора Божия»[14]. Этот подход к изображению Рая получил

11. Обсуждение этой идеи, популярной в сирийском христианстве, см. в Dal Santo, M. J. (2012) *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*, pp. 237–320. Oxford: Oxford University Press.

12. Об этом аспекте образа Рая у Ефрема см. Brock, S. P. (1990) *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*, pp. 50–53. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press; Ortiz de Urbina, I. (1955) «Le paradis eschatologique d'après S. Ephrem», *Orientalia Christiana Periodica* 21: 467–72; Shoemaker, S. J. (2002) *Ancient Traditions of the Mary's Dormition and Assumption*. Oxford: Oxford University Press.

13. См. подробнее в Minov, S. (2013) «Regarder la montagne sacrée: représentations du Paradis dans la tradition chrétienne syrienne», in D. Barbu et alii (eds) *Mondes clos. Cultures et jardins*, pp. 241–269, 367–374 (особ. pp. 251–253). Gollion: Infolio.

14. Этот библейский пассаж сводит вместе две такие отличные друг от друга идеи, встречающиеся в древних культурах Ближнего Востока, как мифологический образ гор как местожительства божеств и культовая функция садов. Относительно первой см. Talmon, Sh. (1978) «*Har*», in G. J. Botterweck et alii (eds) *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3, pp. 427–447 (особ. pp. 442–444). Grand Rapids MI: W. B. Eerdmans; Clifford, R. J. (1972) *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. Cambridge, MA: Harvard University Press; относительно второй — Stordalen, T. (2000) *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, pp. 111–138. Leuven: Peeters.

дальнейшее развитие в еврейской литературе эпохи Второго Храма. Автор Книги Юбилеев, пересказывая библейскую историю Ноя, сообщает, что воды Потопа не покрыли землю Эдема (4:24), а также характеризует «сад Эдема» наряду с тремя другими горами как «четыре места на земле, которые принадлежат Господу» (4:26)[15]. Другой пример использования образа горы применительно к Раю принадлежит мифической географии эфиопской «Книги Еноха» (24:2–25:7)[16].

Основываясь на этих источниках, некоторые исследователи объясняют образ Рая как горы у Ефрема и других сирийских авторов как пример непосредственного развития библейской образности или же как случай еврейского влияния на сирийскую культуру[17]. Не отрицая возможности того, что данные библейские и ранние еврейские традиции могли оказать некоторое влияние на формирование образа горного Рая среди сирийских христиан[18], следует подчеркнуть, что непротиворечивое объяснение возникновения этой новой для христианской традиции образности на основании лишь этих данных не представляется нам возможным. Имеется несколько соображений, которые не позволяют остановиться на одной из этих гипотез. Прежде всего, ни одна из них не объясняет тот факт, что, несмотря на то, что такие тексты, как книга пророка Иезекииля или Книга Юбилеев, были известны и популярны в самых разных христианских культурах древности, образ Рая как горы сформировался почему-то лишь в среде сироязычных христиан. Второе, более важное, возражение заключается в том, что ни в библейской, ни в последующей еврейской тради-

15. Изд.: VanderKam, J. C. (1989) *The Book of Jubilees.* 2 vols. CSCO 510–511, Aeth. 87–88. Louvain: Peeters, vol. 2, pp. 28–29. Стоит отметить, что в дошедших до нас фрагментах сирийского первода Книги Юбилеев Эдемский сад в 4:26 описывается как «гора Рая» (*ṭūrā d-pardaysā*); Tisserant, E. (1921) «Fragments syriaques du Livre des Jubilés», *Revue biblique* 30: 55–86, 206–232 (p. 73).

16. См. Grelot, P. (1958) «La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales», *Revue biblique* 65: 33–69 (особ. p. 42); Nickelsburg, G. W. E. (2001) *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*, pp. 313–315. Minneapolis: Fortress Press; Collins, J. J. (2004) «Before the Fall: The Earliest Interpretations of Adam and Eve», in H. Najman, J. H. Newman (eds) *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, pp. 293–308 (особ. pp. 302–304). Leiden: Brill.

17. См. Anderson, G. A. (1988) «The Cosmic Mountain: Eden and Its Early Interpreters in Syriac Christianity», in G. A. Robbins (ed.) *Genesis 1–3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden*, pp. 187–224. Lewiston: Edwin Mellen; Brock, S. P. *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*, pp. 50–51.

18. В первую очередь представление, засвидетельствованное в Книге Юбилеев, о том, что воды Потопа не затопили Рай.

ции мы не находим такой важной для сирийских авторов пространственной детали, как *опоясывающий* характер Рая.

В поисках подходящего объяснения образа Рая-горы некоторые ученые обращают внимание на космологические и культовые традиции Древнего Востока, в особенности — на мифологический образ космической горы, находящий свое архитектурное выражение в шумеро-аккадских зиккуратах[19]. Эта гипотеза, впрочем, страдает от того же недостатка, что и те, которые были упомянуты выше, ввиду того, что в нашем распоряжении до сих пор нет однозначных свидетельств существования в космологических традициях Древнего Востока образа космической горы, которая *опоясывала* бы собой землю. Несмотря на то что древние месопотамские источники содержат некоторое количество пассажей, которые могли бы быть истолкованы подобным образом, их свидетельство весьма далеко от однозначного[20].

Кажущаяся внутренняя противоречивость образа горного Рая в писаниях Ефрема, где такие взаимоисключающие на первый взгляд характеристики, как опоясывающий характер и наличие горного пика, фигурируют вместе, воспринимается целым рядом исследователей как проблема, требующая решения. Себастиан Брок, пытаясь реконструировать то, каким образом сам Ефрем мог представлять себе Рай, описывает его как «гору конической формы, чье основание окружает “Великое море”» таким образом, что видимое нами небо образовано «внутренней поверхностью конической горы Рая»[21]. Противоречивый характер этой пространственной конструкции привел Брока к выводу о том, что Ефрем намеренно предлагает своим слушателям «алогичную» модель Рая, опровергающую повседневный человеческий опыт восприятия пространства и времени, для того, чтобы поставить под сомнение характерное для антиохийской экзегетической школы буквалистское представление о библейском Рае, которое

19. Murray, R. (1975) *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, p. 309. Cambridge: Cambridge University Press. См. также Widengren, G. (1975) “‘Synkretismus’ in der syrischen Christenheit», in A. Dietrich (ed.) *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet: Bericht über ein Symposion in Rheinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971*, pp. 38–64 (особ. p. 40). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

20. См. Horowitz, W. (1998) *Mesopotamian Cosmic Geography*, pp. 331–333. Winona Lake IN: Eisenbrauns.

21. Brock, S. P. *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*, p. 54. Похожей пространственной интерпретации Рая у Ефрема придерживается и Palmer, A. (2003) «Paradise Restored», *Oriens Christianus* 87: 1–46 (особ. pp. 2–3).

могло быть популярным среди сирийских христиан того времени[22]. Не отрицая совершенно возможности такой интерпретации, нам все же представляется необходимым подчеркнуть, что образы, кажущиеся «алогичными» современному читателю Ефрема, совсем не обязательно должны были восприниматься как таковые его современниками, которые могли визуализировать описание поэтом Рая образом, совершенно отличным от нас, в соответствии со своими собственными представлениями об устройстве мира.

Для того чтобы приблизиться к пониманию этих представлений, стоит прислушаться к мнению тех ученых, которые обращают внимание на сходство между изображением Рая как горы у сирийских христианских авторов и мифологической традицией древнего Ирана, в которой важное место занимал образ космической горы Албурз[23]. Именно этот аспект мифической географии доисламского Ирана видится нам в качестве определяющего фактора, обусловившего процесс формирования уникального образа горного Рая в сирийском христианстве.

Образ гигантского горного хребта, опоясывающего землю, встречается в архаических космологических традициях Ирана и Индии[24]. Согласно иранским воззрениям, горы вырастают из поверхности земли, которая представляет собой округлую и плоскую равнину. Этот процесс уподобляется росту растений, так что горы описывались как имеющие «корни». Зороастрийская космология, отраженная в Авесте, а также в позднейших пехлевийских сочинениях, упоминает целый ряд различных гор. Первой по значимости среди них была гора Албурз (или Харбурз; авест. *harā bərəzaitī*, пехл. *harburz*), которая произросла из зем-

22. Brock, S. P. *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*, pp. 54–55.

23. См. Ri, A. S.-M. (2000) *Commentaire de la Caverne des Trésors: étude sur l'histoire du texte et de ses sources*, pp. 40–41, 208. CSCO 581, Subs. 103. Louvain: Peeters. В своем комментарии Ри опирается на идеи Гео Виденгрина, указывающего на иранскую мифологическую подоплеку образа «победоносной горы» (*mons victorialis*) в *Opus Imperfectum in Matthaeum* II. 2 (PG 56, col. 637–638), который, в свою очередь, имеет прямое отношение к «горе победы», описания, используемого по отношению к райской горе сирийским автором «Пещеры сокровищ» (14.1); см. Widengren, G. (1960) *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*. Cologne: Westdeutscher Verlag. 66–67, 80. См. также Toepel, A. (2006) *Die Adam- und Seth-Legenden im syrischen Buch der Schatzhöhle. Eine quellenkritische Untersuchung*, p. 114, n. 32. CSCO 618, Subs. 119. Louvain; Peeters.

24. См. Boyce, M. (1975) *A History of Zoroastrianism. Vol. 1: The Early Period*, pp. 132–137. Leiden: E. J. Brill.

ной поверхности раньше всех остальных гор[25]. Эта мифическая гора упоминается как в Авесте, так и в более поздних зороастрийских текстах, таких как «Бундахишн».

В наиболее древнем слое традиций, касающихся горы Албурз, она описывается как находящаяся в центре мира гигантская гора, вокруг пика которой вращаются звезды, Луна и Солнце. Однако уже в древности это представление претерпело определенные изменения, в результате которых имя Албурз было присвоено и гигантскому горному хребту, протянутому вдоль края плоской и округлой земли[26]. Этот образ встречается уже в «Замйад-Яште» (19.1), части Малой Авесты, где Албурз описывается как первая гора, которая встала на земле и которая «целиком окружает западные и восточные земли»[27]. Позднее это представление встречается в различных пехлевийских источниках. Так, в Иранском «Бундахишне» (5B. 1) отдельно друг от друга упоминаются гора Тера, которая находится в центре земли, и гора Албурз, которая расположена «вокруг мира» (*pērāmōn ī gēhān*)[28]. Последующее обсуждение (9.1–2) наглядно демонстрирует, что автор «Бундахишна» рассматривает гору Тера как своего рода ответвление, выросшее из Албурза. Похожая космологическая схема лежит в основе эсхатологического сценария, представленного в сочинении Дадестан-и дениг (20.2). Согласно этому тексту, души умерших должны будут пройти по мосту Чинвад, который простирается от горы Даити, находящейся в «центре земли» (*mayān ī gēhān*), в стране Эранвеж, и до «укрытия Албурза» (*war ī alburz*)[29].

Опоясывающее пространственное расположение представляет собой важнейшее, но отнюдь не единственное свойство, которое позволяет нам говорить об образной близости иранской

25. См. Boyce, M. (1985) «Alborz. ii. Alborz in Myth and Legend», in E. Yarshater (ed.) *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 811–813. London: Routledge & Kegan Paul; *Чунакова О. М.* Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Восточная литература, 2004. С. 21–23.

26. В космологии древней Индии этому иранскому образу соответствует Локалока — горный пояс, опоясывающий все континенты земли. См. Kirfel, W. (1920) *Die Kosmographie der Inder, nach Quellen dargestellt*, pp. 121–122. Bonn: Kurt Schroeder.

27. *hā hama pairi.saēte frāpaiiā̊ daŋ́hūš ā upaošaŋᵛhā̊sca*; изд.: Hintze, A. (1994) *Der Zamyād-Yašt: Edition, Übersetzung, Kommentar*, p. 66. Wiesbaden: L. Reichert.

28. Изд.: Anklesaria, B. T. (1956) *Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn*, pp. 64–65. Bombay: A. Bode.

29. Изд.: Jaafari-Dehaghi, M. (1998) *Dādestān ī Dēnīg. Part* I*: Transcription, Translation and Commentary*, pp. 76–77. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes. Ср. также Иранский «Бундахишн» 30.1; Видевдад 19.30.

космической горы Албурз и райской горы сирийских авторов. Так, например, подобно горе Рая Албурз изображается как самая высокая из существующих на земле гор, что находит отражение в такой его характеристике, как «господин вершин» (*bālistān rad*)[30]. Вдобавок к этому как райская гора, так и Албурз исполняют важную гидрологическую функцию первоисточников земных рек. В то время как Библия описывает четыре реки, вытекающие из райского сада (см. Быт 2:10–14), иранская мифологическая традиция упоминает реку Ардвисур, которая берет начало на горе Албурз и впадает в море Фрахвкард[31]. Более того, тогда как райский сад книги Бытия является местом, где произрастают священные древо жизни и древо познания добра и зла, похожим образом гора Албурз изображается в зороастрийской мифологии как место, где благое божество Бага посадило священное растение Хом (авест. *haoma*)[32]. И, наконец, подобно тому как в постбиблейской иудейской и христианской традициях Рай часто изображается как сакральная культовая территория, где первые люди приносили Богу бескровные жертвы и принимали участие в богослужении, совершаемом ангелами, гора Албурз в зороастризме предстает как место культа, где такие фигуры прародителей иранской мифологии, как Хошанг и Йима, совершали жертвоприношения божествам Ардвисуре, Друваспу и Ваю[33].

В свете всех этих параллелей, а также той важной роли, которую образ гигантской горы Албурз играл в мифологической космологии зороастризма, нам представляется весьма вероятным, что сирийские христианские читатели Книги Бытия, начиная с Ефрема, сформировали уникальный образ библейского Рая как космической горной гряды, опоясывающей весь мир, под непосредственным влиянием этого иранского мотива.

30. Иранский «Бундахишн» 17.18; изд.: Anklesaria, B. T. *Zand-Ākāsīh*, pp. 154–155.

31. *Яшт* 5.3; Иранский «Бундахишн» 10.5–6; ср. также Иранский «Бундахишн» 11.6; Видевдад 21. См. *Чунакова О. М.* Пехлевийский словарь зороастрийских терминов. С. 31.

32. Ясна 10.4–10. См. *Чунакова О. М.* Пехлевийский словарь зороастрийских терминов. С. 241–242.

33. *Яшт* 5.21, 25; 9.3, 8; 15.7, 15. Ср. также пассажи, где божество Хом изображается в качестве священнослужителя, приносящего на этой горе жертвы другим божествам, таким как Митра (*Яшт* 10.88–89) и Срош (*Ясна* 57.19). См. Boyce, M. (1970) «Haoma, Priest of the Sacrifice», in M. Boyce, I. Gershevitch (eds) *W. B. Henning Memorial Volume*, pp. 62–80. London: Lund Humphries.

2. «Пещера Сокровищ»: фигура Рапитвина

Другой интересный пример использования сирийскими христианами зороастрийских мифологических мотивов обнаруживается в сочинении, известном под названием «Пещера Сокровищ» (далее ПС). Это произведение было написано в период между серединой VI — началом VII в. в той части северной Месопотамии, которая контролировалась Сасанидской империей. ПС относится к литературному жанру библейского парафраза, предлагая читателю изложение христианской *Heilsgeschichte*, где истории Ветхого и Нового Заветов объединены и переработаны в новое повествование, начинающееся с сотворения мира и заканчивающееся Пятидесятницей. Эта новая версия священной истории содержит значительное количество нововведений, отсутствующих в канонических нарративах. Локализация этого во многом уникального произведения в сложном контексте сироязычного христианства эпохи поздней античности представляет собой непростую задачу. Однако некоторые внутренние и внешние данные, такие как характер экзегетических традиций, использовавшихся автором, и ранняя история передачи сочинения, позволяют предположить, что автор ПС принадлежал к западносирийской, то есть миафизитской, среде[34].

В первой главе ПС вниманию читателя предлагается пересказ библейского описания шести дней творения. Когда повествование доходит до творений второго дня, автор сообщает относительно устройства небесной сферы следующее:

> И на второй день Бог сделал низшее небо и назвал его «твердью», чтобы дать понять, что его природа не похожа на природу тех небес, что находятся выше (него), и что его внешний вид отличается от вида тех (небес), что находятся выше (него). Они же (таковы): высшее небо — из огня, и второе небо — из света, и это низшее небо Рапитвина. Поскольку же оно обладает плотной природой воды, то и было названо «твердью»[35].

34. Критическое издание текста, сопровожденное французским переводом: Ri, S.-M. (1987) *La Caverne des Trésors: les deux recensions syriaques*. CSCO 486–487, Syr. 207–208. Louvain: Peeters. Общую информацию об этом произведении можно найти в: Ri, S.-M. *Commentaire de la Caverne des Trésors*; Leonhard, C. (2001) «Observations on the Date of the Syriac Cave of Treasures», in P.M.M. Daviau et alii (eds) *The World of the Aramaeans* III*: Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion*, pp. 255–293. Sheffield: Sheffield Academic Press. Детальное рассмотрение вопросов, относящихся к датировке и среде ПС, см. в: Minov, S. (2013) *Syriac Christian Identity in Late Sasanian Mesopotamia: The Cave of Treasures in Context*. Ph. D. dissertation; The Hebrew University of Jerusalem.

35. Изд.: Ri, S.-M. *La Caverne des Trésors*, pp. 4–6.

В этом отрывке автор ПС представляет уранологическую схему, которая предполагает наличие трех небесных уровней — высшего неба из «огня» (*nūrā*), среднего неба из «света» (*nūhrā*) и низшего неба, связанного с «Рапитвином» (*rapīṭwin*). Это космологическое описание существенно отличается от библейской истории сотворения мира, изложенной в первых трех главах Книги Бытия, и не имеет параллелей в других библейских книгах. В то же время некоторые из аспектов этой схемы позволяют предположить, что она возникла в результате знакомства автора с иранскими космологическими и мифологическими представлениями.

Прежде всего, обращает на себя внимание трехчастная уранологическая система, аналогов которой нет в библейской космологии. Следует отметить, что трехчастное деление небесного мира не пользовалось особой популярностью среди иудейских и христианских авторов древности. Среди ранних иудейских источников эта космологическая система подразумевается в таких псевдоэпиграфических сочинениях, как 1 Енох (14, 87–25), «Завет Левия» (2, 6–10), «Откровение Седраха» (2, 3–5) и 3 Барух[36]. Однако ни в одном из перечисленных произведений эта схема не представлена явным и недвусмысленным образом. Еще более существенным для нашего исследования является то, что ни одно из этих сочинений, судя по всему, не было известно сироязычным христианам в эпоху поздней античности[37]. Трехчастное деление неба упоминается как возможный вариант, наряду с двух- и семичастным делениями, в таком относительно позднем раввини-

36. См.: Kulik, A. (2010) *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*, pp. 319–329. Berlin: De Gruyter. О данном аспекте 1-й книги Еноха см.: Morray-Jones, C. R. A. (1993) «Paradise Revisited (2 Cor 12:1–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources», *Harvard Theological Review* 86: 203–205.

37. Ситуация с 1-й книгой Еноха несколько отличается от остальных текстов, поскольку сирийские источники содержат несколько фрагментов, близких тексту этого апокрифа (см.: Brock, S. P. (1968) «A Fragment of Enoch in Syriac», *Journal of Theological Studies* NS 19: 626–633; Bhayro, S. (2001) «A Karshuni (Christian Arabic) Account of the Descent of the Watchers», in A. Rapoport-Albert, G. Greenberg (eds) *Biblical Hebrews, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, pp. 365–373. Sheffield: Sheffield Academic Press; Reeves, J. C. (1991) «An Enochic Motif in Manichaean Tradition», in A. van Tongerloo, S. Giversen (eds) *Manichaica Selecta: Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of His Seventieth Birthday*, pp. 295–298. Louvain: International Association of Manichaean Studies. Однако эти параллели вряд ли могут считаться доказательством того, что сирийские христиане были знакомы со всем этим сочинением непосредственно, не говоря уже о существовании его полного сирийского перевода.

стическом сочинении, как «Мидраш Техиллим» (114, 2)[38]. Несмотря на это, представляется, что в большей части межзаветных иудейских сочинений, равно как и в раввинистической литературе, наиболее распространенной из использовавшихся уранологических схем была семичастная[39].

Что же касается христианского космологического предания в древности, трехчастная система небесного мира, видимо, подразумевается уже в Новом Завете. Так, в 2 Кор 12:2–4 апостол Павел упоминает о своем небесном восхождении и сообщает, что он был вознесен «до третьего неба» (ἕως τρίτου οὐρανοῦ), которое отождествляется с Раем. Впрочем, ввиду краткости этого упоминания невозможно прийти к однозначному заключению о том, что небо, которого достиг апостол, было наивысшим и последним. К тому же принять этот новозаветный пассаж в качестве непосредственного источника уранологической схемы ПС I. 8–9 мешает присутствующее в нем отождествление третьего неба с Раем, что напрямую противоречит космологической системе ПС, где эти два местоположения не тождественны.

Более того, хотя некоторые раннехристианские авторы и используют семичастную уранологию, трехчастная система практически отсутствует в христианских сочинениях, предшествующих по времени ПС[40]. Что же касается сирийской христианской традиции, предшествующей времени написания ПС, то и там мы не обнаруживаем следов явного упоминания трехчастного разделения небес[41]. Так, например, эта схема отсутствует в «Коммен-

38. Изд.: Buber, S. (1891) *Midrasch Tehillim (Schocher Tob)*, vol. 3, p. 471. Wilna: Wittwe & Gebrüder Romm.

39. Ср.: 2 Енох 3–31; Откровение Моисея 35, 2; Вопросы Эзры А 19–21; апокрифическая «Книга Баруха» *apud* Ориген, *De Princ.* II. 3.6; *б. Хагига* 12b; Пирке де-Рабби Элиезер 19; Песикта Раббати 5, 7; Авот де-Рабби Натан А 37. Дополнительные ссылки и обсуждение см. в: Collins, A. Y. (1995) «The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses», in J. J. Collins, M. Fishbane (eds) *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, pp. 59–93. Albany, NY: State University of New York Press; Schäfer, P. (2004) «In Heaven as It Is in Hell: The Cosmology of *Seder Rabbah di-Bereshit*», in R. S. Boustan, A. Y. Reed (eds) *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, pp. 233–274. Cambridge: Cambridge University Press; Kulik, A. *3 Baruch*, pp. 313–315.

40. Ср.: Вознесение Исайи 6, 13; 7, 13; Откровение Павла 29; Евангелие Варфоломея 1, 17; Климент Александрийский, *Strom.* IV. 25.159.

41. См.: ten Napel, E. (1990) "'Third Heaven' and 'Paradise': Some Remarks on the Exegesis of 2 Cor. 12, 2–4 in Syriac», in R. Lavenant (ed.) V *Symposium Syriacum, 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29–31 août 1988*, pp. 53–65. Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium. Описание вознесения Марии в «небесный Иерусалим», которое содержится в сирийской версии апокрифа «Успение Марии», да-

тарии на Книгу Бытия» и «Гимнах о Рае» Ефрема Сирина, равно как и в «Гомилиях на сотворение мира» восточносирийского поэта Нарсая (ум. 502). Предварительный анализ показывает, что в Антиохийской экзегетической школе и зависевшей от нее восточносирийской традиции наибольшей популярностью пользовалось двухчастное деление небесного мира[42].

В свете всех этих данных представляется маловероятным, что использование трехчастной уранологической схемы автором ПС можно объяснить его зависимостью от одной из поздних раввинистических или христианских космологических теорий, в той форме, как они нам известны. Для того чтобы понять генезис мотива трехчастного деления небес в ПС, следует обратиться к древним ближневосточным воззрениям на устройство мира. Именно там, среди месопотамских и иранских космологических теорий, встречаются примеры деления небесного мира на три сферы, которые проливают свет на наш отрывок из ПС[43].

Одно из самых ранних свидетельств о трехчастной структуре неба появляется в аккадских источниках. Так, в KAR *307*, религиозном толковательном тексте из Ассура, датируемом первым тысячелетием до н. э., предлагается следующее уранологическое описание:

> Верхнее небо (*šamû elûti*) из камня *лулудāнūту*. Оно принадлежит Ану. Он поселил внутри него 300 божеств Игиги.
> Среднее небо (*šamû qablûti*) — из камня *саггильмуд*. Оно принадлежит Игиги. Внутри него сидел Бел, на высоком помосте в святи-

тируемой VI в. (изд.: Wright, W. (1865) «The Departure of my Lady Mary from this World», *Journal of Sacred Literature and Biblical Record* NS VI (12): 417–448; VII (13): 110–160 (pp. 45–46 [Syr.]; 156–157 [tr.]), может быть истолковано как основанное на трехчастной уранологической схеме. Вместе с тем его можно истолковать и как отражающее двухчастное разделение небесного мира, где небесный Иерусалим составляет всего лишь наивысшую часть второго неба. Более того, описание небесного мира в этом сочинении не имеет ничего общего с ПС I. 8–9, что свидетельствует об отсутствии непосредственной связи между двумя произведениями.

42. Ср.: Феодорит Киррский, *Quaest. in Gen.* 11; Косма Индикоплов, *Top. Christ.* II. 20–23, III. 55, VII. 8–9. См. также ten Napel, E. «Third Heaven» and «Paradise», pp. 57, 60–61.

43. Обзор и анализ этих теорий см. в: Panaino, A. C. D. (1995) «Uranographia Iranica I: The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background», in R. Gyselen (ed.) *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, pp. 205–225. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient; Horowitz, W. *Mesopotamian Cosmic Geography*, pp. 8–15.

> лище из ляпис-лазури. Он сделал светильник из электрума светить внутри него.
> Нижнее небо (*šamû šaplûtu*) из яшмы (*ašpuu*). Оно принадлежит звездам. Он изобразил на нем созвездия богов[44].

Практически идентичное трехчастное деление небес, связанное с теми же камнями и божествами, находится в AO 8196, поздневавилонском собрании астрологических, астрономических и религиозных сведений[45].

Примеры трехчастного деления небесной сферы встречаются также в древних иранских и индийских традициях, где оно, возможно, не было оригинальным, а получило распространение под влиянием контактов с месопотамской культурой. Самые ранние примеры такого рода засвидетельствованы в Авесте, где базовая структура небесного мира представлена в виде деления на три уровня — небо звезд, небо Луны и небо Солнца, к которым могут добавляться сферы «Бесконечного Света» (авест. *anaγra raocå*; пехл. *asar rošnīh*) или «Рая» (авест. *garō. nmāna-*; пехл. *garōdmān*)[46]. Эти космологические предания были собраны и проанализированы Антонио Панаино, который продемонстрировал, что, хотя в некоторых позднеавестийских («Рашн-Яшт», «Хадохт-Наск») и пехлевийских («Бундахишн») сочинениях встречаются более разработанные системы деления неба на пять, шесть или даже семь сфер, основополагающая уранологическая схема, лежащая в основе этих построений, остается трехчастной[47]. В зороастрийском мировоззрении трехчастное деление небесного мира было тесно связано с эсхатологическим верованием в то, что душа праведного человека в ходе ее вознесения после смерти должна пройти через три уровня, чтобы достичь высшей области Рая[48].

Как убедительно показал Панаино, трехчастная уранологическая схема, содержащаяся в зороастрийских источниках, развивалась под влиянием древних месопотамских космологических

44. Изд.: Horowitz, W. *Mesopotamian Cosmic Geography*, pp. 3–4.
45. См.: Horowitz, W. *Mesopotamian Cosmic Geography*, pp. 3–4.
46. Ср.: Ясна I. 16; II. 11; III. 18; Гаты III. 6; «Вендидад» VII. 52; XI. 1–2, 10.
47. См.: Panaino, A. C. D. «Uranographia Iranica I», особ. pp. 205–209.
48. См.: Bousset, W. (1901) «Die Himmelsreise der Seele», *Archiv für Religionswissenschaft* 4: 136–169, 229–273; Gignoux, P. (1968) «L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies», *Journal asiatique* 256: 219–245; Panaino, A. C. D. «Uranographia Iranica I», p. 208.

воззрений[49]. Это хорошо согласуется с тем, что нам известно о глубоком влиянии, которое начиная с преахеменидского периода цивилизация древней Месопотамии оказывала на такие различные области материальной и интеллектуальной культуры иранских народов, как наука, религия, искусства, литература, юриспруденция, административная и политическая организация[50].

Уранологическая схема ПС I. 8–9 содержит один дополнительный аспект, который делает еще более очевидным ее иранское происхождение, а именно упоминание Рапитвина в связи с низшим небом. Редко встречающееся сирийское существительное Рапитвин, используемое автором ПС для описания этой небесной сферы, представляет собой заимствование из среднеперсидского[51]. Оно образовано от среднеперсидского существительного *rapīθwən* (от авест. прилагательного *rapiθwina-*, «полуденный»)[52], которое обозначает период дня, начинающийся в полдень, а также персонифицирующую его мифологическую фигуру божества.

Фигура персонифицированного Рапитвина занимает заметное место в зороастрийской мифологии и ритуале[53]. Согласно зороастрийским космологическим и календарным верованиям, выраженным в «Бундахишне» и некоторых других сочинениях, в течение семи месяцев лета, когда дух Рапитвина находится над землей, день подразделяется на пять частей. Во время зимних месяцев день состоит лишь из четырех частей, поскольку в это время

49. См.: Panaino, A. C. D. «Uranographia Iranica I», pp. 218–221.

50. Об этом см.: Gnoli, G. (1988) «Babylonia, II. Babylonian influences on Iran», in E. Yarshater (ed.) *Encyclopædia Iranica*, vol. 3, pp. 334–336. Costa Mesa: Mazda Publishers; Panaino, A. C. D. (2000) «The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Kingship», in S. Aro, R. M. Whiting (eds) *Melammu Symposia* I*: The Heirs of Assyria. Proceedings of the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Tvärmine, Finland, October 8–11, 1998*, pp. 35–49. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project; Widengren, G. (1946) *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour* II*): Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*. Uppsala: A.-B. Lundequistska Bokhandeln.

51. Первым исследователем, распознавшим иранское происхождение этого слова, был А. Гётце: Götze, A. (1922) *Die Schatzhöhle: Überlieferung und Quellen*, pp. 46–47. Heidelberg: Carl Winter. См. также: Ciancaglini, C. (2008) *Iranian Loanwords in Syriac*, pp. 256–257. Wiesbaden: Ludwig Reichert.

52. См.: Bartholomae, C. (1904) *Altiranisches Wörterbuch*, col. 1509. Strassburg: Karl J. Trübner.

53. См.: Boyce, M. (1968) «Rapithwin, Nō Rūz, and the Feast of Sade», in J. C. Heesterman et alii (eds) *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his Sixtieth Birthday*, pp. 201–215. The Hague: Mouton; Krasnowolska, A. (1998) *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology (Winter and Spring)*, pp. 101–113. Kraków: Universitas.

года Рапитвин спускается под землю, сохраняя ее теплой и влажной, чтобы поддерживать корни деревьев и источники воды[54].

Образ Рапитвина в зороастрийской традиции встречается не только в таких литературных текстах, как упомянутый «Бундахишн», так что знание о нем не было уделом лишь образованной элиты священнослужителей. Есть достаточно свидетельств, демонстрирующих, что упоминание Рапитвина было частью зороастрийского ритуала, практикуемого всей общиной. Религиозной обязанностью каждого зороастрийца, будь то священнослужитель или мирянин, было прославление Рапитвина по крайней мере дважды в год — отмечая его символическое возвращение из подземного царства в небо в начале весны и его схождение обратно под землю в начале зимы[55]. Фестиваль в честь Рапитвина был одним из семи праздничных дней зороастрийского года. Он следовал непосредственно за праздником Фравардиган и таким образом составлял часть празднований Науруза (т. е. Нового года) — самого большого праздника зороастрийского календаря[56]. По всей видимости, этот праздник был введен уже в досасанидский период, поскольку он упоминается в таких древних источниках, как авестийский «Нирангистан» и ныне утраченный «Хуспарам-Наск»[57]. В рамках празднования Науруза также декламировали ясну Рапитвина, где призывается это божество.

Фактически литургическое призывание Рапитвина происходило с еще большей частотой. Так, в весенний и летний периоды Рапитвина призывали ежедневно. Согласно зороастрийской традиции, двадцатичетырехчасовой день подразделялся на пять страж (пехл. *gāh*), которые соответствовали пяти Гатам (авест. *gāθā*-), то есть пяти стихотворным размерам гимнов Авесты, образующих основу зороастрийского богослужения. Среди этих страж одна, продолжавшаяся с середины утра до середины послеполуденного времени, посвящалась Ардвахишту, одному из Амешаспент, шести благосклонных божеств зороастрийского пантеона, и была связана с Рапитвином. Некоторые зороастрийские источники со-

54. См.: Иранский «Бундахишн» III. 21–23; XXV. 9, 12, 15–17.

55. См. «Нирангистан» II. 31; изд.: Kotwal, F. M., Kreyenbroek, P. G. (2003) *The Hērbedestān and Nērangestān. Vol. 3: Nērangestān, Fragard 2*, pp. 136–141. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes.

56. См.: Boyce, M. «Rapithwin, Nō Rūz», pp. 204–205.

57. См.: Ibid., p. 215.

общают, что в это время дня следует повторять особую «Гату Рапитвина», посвященную этому божеству[58].

Все это свидетельствует о том, что Рапитвин играл важную роль в религиозной жизни зороастрийцев. В то же время следует отметить, что мало кто из неиранцев был осведомлен об этой мифологической фигуре. Она не упоминается в сохранившихся трудах западных и восточных христианских авторов, касающихся Ирана и его религии. Насколько мне известно, существует только одно сирийское сочинение, помимо ПС, где упоминается Рапитвин, — сирийский космологический трактат, приписанный Дионисию Ареопагиту. Это сочинение было впервые опубликовано Марком-Антуаном Кугенером и переиздано вскоре после этого Джузеппе Фурлани[59]. Оно не принадлежит к оригинальному греческому корпусу Псевдо-Дионисия, а является оригинальным сирийском произведением, написанным, по всей видимости, в VI в.[60] Есть несколько черт, общих для этого произведения и ПС, которые показывают, что автор Псевдо-Дионисиевого трактата был знаком с ПС или происходил из той же культурной среды. Одна из таких черт — упоминание его автором Рапитвина, когда, описывая «северные горы», он сообщает, что «на хрустальные камни этих гор нисходит тот удивительный Рапитвин»[61]. Кроме того, вывод о том, что образ Рапитвина не был широко известен среди сироязычных христиан, подтверждается тем фактом, что само существительное *rapīṭwin* вызывало значительные затруднения у более поздних переписчиков ПС, которые, по-видимому, не были осведомлены о его персидском происхождении.

В ПС I. 8–9 Рапитвин ассоциируется с низшим из трех небес, именуемым «твердью». Наряду с этим сообщается, что эта «твердь» обладает «водной природой». Утверждая это, автор

58. Ср. «Ваэта-Наск» — «Во время Рапитвина [следует молиться] Высшей Праведности, т. е. [следует] повторять Гату Ашавахишты» (изд.: Humbach, H., Jamaspasa, K. M. (1969) *Vaeθā Nask: An Apocryphal Text on Zoroastrian Problems*, §102, p. 51. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; Иранский «Бундахишн» III. 22. О фигуре Ардвахишты см.: Boyce, M. (1987) «Ardwahišt», in E. Yarshater (ed.) *Encyclopaedia Iranica*, vol. 2, pp. 389–390. London: Routledge & Kegan Paul.

59. Kugener, M.-A. (1907) «Un traité astronomique et météorologique syriaque attribué à Denis l'Aréopagite», in *Actes du* XIV*e Congrès international des orientalistes, Alger 1905.* II*e partie: Section* II *(Langues sémitiques)*, pp. 137–198. Paris: Ernest Leroux; Furlani, G. (1917) «A Cosmological Tract by Pseudo-Dionysius in the Syriac Language», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 245–272.

60. См.: Kugener, M.-A. «Un traité astronomique», pp. 140–141.

61. Изд.: Furlani, G. «A Cosmological Tract», p. 250.

ПС следует уже прочно устоявшейся среди сирийских христианских авторов традиции истолкования «тверди» из Быт 1, 6–8 как состоящей из воды[62]. Так, эту идею выражает автор Псевдо-Климентин, когда, пересказывая библейскую историю творения мира, он высказывается относительно материала, из которого был сделан небесный свод. Согласно Псевдо-Климентинам, он был «растянут» посреди первого неба и земли из воды, которая была «застывшей как от мороза и твердой как хрусталь», и потому и была названа «твердью»[63]. Сходное объяснение происхождения небесной «тверди» в Быт 1, 6–8 предлагает Ефрем Сирин, который в «Комментарии на Книгу Бытия» сообщает, что она была «спрессована из вод»[64]. Позднее это истолкование сотворения небесного свода использовал Нарсай в своих «Гомилиях на Книгу Бытия»[65].

Представление о небе, состоящем из воды или содержащем воду, является библейским (ср.: Быт 1, 6–7; ПС 104, 3; 148, 4) и восходит, в конечном счете, к космологическим представлениям древнего Ближнего Востока. Образ неба, сделанного из воды, засвидетельствован в аккадских источниках, согласно которым Мардук сооружает небо из водного трупа убитого чудовища Тиамат, или же там, где аккадское существительное, обозначающее «небо» (*šamê*), объясняется этимологически как *ša mê* — «из воды»[66]. Еще более близкие параллели к ассоциации низшего из трех небес с водой в ПС обнаруживаются в иранском космологическом предании, где именно низшее небо считалось имеющим водную природу. Например, в таком младоавестийском тексте, как «Рашн-Яшт», при описании путешествия божества Рашну через различные сферы мироздания упоминается его небесное восхождение, которое начинается с низшего неба звезд, описываемых как имеющие «природу (или: начало) вод» (авест. *afš.*

62. Это представление имеет параллели и в раввинистических источниках. Ср.: Берешит Рабба 4, 2,7.

63. *Rec.* I. 27.3; изд.: Rehm, B. (1965) *Die Pseudoklementinen.* II*: Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, p. 24. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 51. Berlin: Akademie-Verlag.

64. *Comm. in Gen.* I. 17; изд.: Tonneau, R. M. *Sancti Ephraem Syri in Genesim*, p. 17.

65. *Hom. in Gen.* I. 49–52; II. 297–319; III. 143–144); изд.: Gignoux, Ph. (1968) *Homélies de Narsaï sur la création.* Patrologia Orientalis 34.3–4. Turnhout: Brepols, pp. 528–529, 574–575, 592–593.

66. См.: Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, p. 262–263.

ciθra-)[67]. Эта идея встречается также в некоторых более поздних пехлевийских текстах. Например, в иранском «Бундахишне» (VII. 2–3), где все неподвижные звезды подразделяются на три группы, низшая группа описывается как включающая в себя звезды «водной природы» (пехл. *āb-čihrag*)[68].

Можно предположить, что эта связь самой нижней части неба с водой, явно прослеживаемая в зороастрийских источниках, также уходит корнями в древние месопотамские космологические воззрения. Согласно процитированному выше аккадскому тексту KAR *307*, низшие небеса считались состоящими из яшмы (*ašpû*). В древних ближневосточных и классических источниках встречаются упоминания целого ряда разновидностей этого полудрагоценного камня, которые могли иметь серовато-зеленый, небесно-голубой, розовый, желтый или фиолетовый цвет[69]. Для нашего случая интересно то, что в аккадском тексте *Абну-шикиншу* появляется описание двух разновидностей яшмы: одна, ярко-голубая, сравнивается с «ясным небом» (*šamê zakuti*), тогда как другая, серая, сравнивается с «дождевым облаком» (*urpat riḫṣi*)[70].

Общая для ПС и зороастрийских источников связь между низшим небом и водой является дополнительным подтверждением гипотезы об иранском происхождении трехчастной уранологической схемы в ПС I. 8–9. Однако причина, по которой автор ПС связывает Рапитвина именно с низшим небом, остается неясной. Ни один из сохранившихся зороастрийских источников не содержит точных сведений относительно местонахождения Рапитвина на протяжении летнего периода, когда он находится над землей.

Возможным объяснением этой связи может служить тот факт, что оба эти космологических элемента так или иначе ассоциируются с водой. Водная природа низшего неба в иранской космологии была упомянута выше, и связь Рапитвина с этим элементом выражается в том, что он сохраняет «воду источников» теплой в течение пяти зимних месяцев, когда он пребывает под

67. Яшт XII. 29. Об этой фразе см.: Panaino, A. C. D. (1990–1995) *Tištrya*. 2 vols. Roma: Istituto italiano per il medio ed estremo Oriente, vol. 1, p. 92–93.

68. Изд.: Anklesaria, B. T. *Zand-Ākāsīh*, p. 86. Об этом см.: Panaino, A. C. D. «Uranographia Iranica I», pp. 208–209.

69. См.: Horowitz, W. *Mesopotamian Cosmic Geography*, pp. 13–14.

70. См.: Horowitz, W. *Mesopotamian Cosmic Geography*, p. 14.

землей[71]. Впрочем, более вероятное объяснение связи Рапитвина с низшей частью небес можно вывести из функции, выполняемой этим мифологическим персонажем в общей системе зороастрийской космологии. Как было упомянуто выше, основная функция Рапитвина в летнее время состоит в том, что он дает миру тепло и «делает зрелыми плоды деревьев» (*bar ī draxtān pazāmēd*)[72]. Утверждается, что в течение всего этого времени года Рапитвин находится «над землей» (*bar bālāy-i zamīn bāšad*)[73]. Поскольку низшее небо расположено ближе всего к земле, его выбор в качестве местонахождения Рапатвина представляется вполне логичным.

В свете уникального характера предания о связи Рапитвина с низшим небом в ПС I. 8–9 возникает вопрос о том, являлась ли она органичной частью иранской уранологической системы, на которую опирался автор ПС, или же была привнесена в эту схему им самим? Первый сценарий представляется нам более вероятным. Как уже было сказано, Рапитвин был тесно связан с божеством Ардвахиштом, которое, в свою очередь, тесно ассоциировалось со стихией огня, принадлежавшей ему[74]. Этот факт заставляет нас обратить внимание на огненный аспект природы Рапитвина, играющий важную роль в связи с его функцией поставщика тепла для подземных областей в зимнее время. Именно это свойство Рапитвина делает очевидной внутреннюю логику космологической схемы, представленной в ПС I. 8–9, где каждое из трех небес оказывается связанным с определенным видом огня[75]. Внутренняя согласованность уранологии ПС позволяет предположить, что наш автор опирался на какой-то местный вариант иранского космологического предания, который был в ходу в том регионе, где он жил, на протяжении Сасанидского периода, но не сохранился в бо-

71. Иранский «Бундахишн» XXV. 15; изд.: Anklesaria, B. T. *Zand-Ākāsīh*, p. 208.

72. Иранский «Бундахишн» XXV. 16; изд.: Anklesaria, B. T. *Zand-Ākāsīh*, p. 208.

73. «Персидские ривāйаты»; изд.: Unvala, J. M. (1922) *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*. 2 vols; vol. 1, p. 122, ln. 5; 123, ln. 7–8; 124, ln. 4–5; 138, ln. 2–3. Bombay: British India Press.

74. Ср.: Ясна XXXI. 3; XXXIV. 4; XLIII. 4. См. об этом: Boyce, *Ardwahišt*, p. 389.

75. Отождествление высших небес с огнем может восходить к древним месопотамским космологическим верованиям, так как камень *лулуданиту*, из которого, согласно цитированным выше аккадским источникам, было сделано верхнее небо, описывали как имеющий красноватый цвет. См.: Horowitz, W. *Mesopotamian Cosmic Geography*, p. 10.

лее поздних зороастрийских источниках. В пользу этой гипотезы свидетельствует то, что, согласно мнению исследователей, пехлевийские источники отражают взгляды лишь одного из нескольких течений, существовавших в зороастризме доисламского Ирана, а именно — мировоззрение «ортодоксального» варианта этой религии, который пережил арабское завоевание благодаря тому, что он сохранялся и пропагандировался зороастрийским духовенством[76].

Библиография/References

Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. и прим. И. М. Стеблин-Каменского. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1987 (4-е изд., испр. и доп., 2003).

Брок С. П. [et al.] (2008) Ефрем Сирин // Православная энциклопедия. Т. 19. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия». С. 79–94.

Колесников А. И. Сасанидский Иран. История и культура. СПб.: Нестор-История, 2012.

Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Восточная литература, 2004.

Anderson, G. A. (1988) «The Cosmic Mountain: Eden and Its Early Interpreters in Syriac Christianity», in G. A. Robbins (ed.) *Genesis 1–3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden*, pp. 187–224. Lewiston: Edwin Mellen.

Anklesaria, B. T. (1956) *Zand-Ākāsīh: Iranian or Greater Bundahišn*. Bombay: A. Bode.

Asmussen, J. P. (1983) «Christians in Iran», in E. Yarshater (ed.) *The Cambridge History of Iran. Vol. 3 (2): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, pp. 924–948. Cambridge: Cambridge University Press.

Bartholomae, C. (1904) *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg: Karl J. Trübner.

Beck, E. (1957) *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum*. CSCO 174–175, Syr. 78–79. Louvain: Peeters.

Bhayro, S. (2001) «A Karshuni (Christian Arabic) Account of the Descent of the Watchers», in A. Rapoport-Albert, G. Greenberg (eds) *Biblical Hebrews, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, pp. 365–373. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Bousset, W. (1901) «Die Himmelsreise der Seele», *Archiv für Religionswissenschaft* 4: 136–169, 229–273.

Boyce, M. (1968) «Rapithwin, Nō Rūz, and the Feast of Sade», in J. C. Heesterman et alii (eds) *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his Sixtieth Birthday*, pp. 201–215. The Hague: Mouton.

Boyce, M. (1970) «Haoma, Priest of the Sacrifice», in M. Boyce, I. Gershevitch (eds) *W. B. Henning Memorial Volume*, pp. 62–80. London: Lund Humphries.

76. См.: Shaked, Sh. *Dualism in Transformation*, pp. 95–98.

Boyce, M. (1975) *A History of Zoroastrianism. Vol. 1: The Early Period*. Leiden: E. J. Brill. (Russian translation by I. M. Steblin-Kamenskii, Moscow: Nauka, 1987; 4th edn., 2003).

Boyce, M. (1979) *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge & Kegan Paul.

Boyce, M. (1985) «Alborz. ii. Alborz in Myth and Legend», in E. Yarshater (ed.) *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 811–813. London: Routledge & Kegan Paul.

Boyce, M. (1987) «Ardwahišt», in E. Yarshater (ed.) *Encyclopaedia Iranica*, vol. 2, pp. 389–390. London: Routledge & Kegan Paul.

Brock, S. P. (1968) «A Fragment of Enoch in Syriac», *Journal of Theological Studies* NS 19: 626–633.

Brock, S. P. (1990) *Saint Ephrem. Hymns on Paradise*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press.

Brock, S. P. (2008) «Efrem Sirin» [Ephrem the Syrian], in *Pravoslavnaia entsiklopediia*. T. 19, pp. 79–94. Moskva: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia».

Buber, S. (1891) *Midrasch Tehillim (Schocher Tob)*. Wilna: Wittwe & Gebrüder Romm.

Christensen, A. (1944) *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhague: Ejnar Munksgaard.

Chunakova, O. M. (2004) *Pekhleviiskii slovar' zoroastriiskikh terminov, mificheskikh personazhei i mifologicheskikh simvolov* [Pahlavi Dictionary of Zoroastrian Termins, Mythical Heroes and Mythological Symbols]. Moskva: Vostochnaia literatura.

Ciancaglini, C. (2008) *Iranian Loanwords in Syriac*. Wiesbaden: Ludwig Reichert.

Clifford, R. J. (1972) *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Collins, A. Y. (1995) «The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses», in J. J. Collins, M. Fishbane (eds) *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, pp. 59–93. Albany, NY: State University of New York Press.

Collins, J. J. (2004) «Before the Fall: The Earliest Interpretations of Adam and Eve», in H. Najman, J. H. Newman (eds) *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, pp. 293–308. Leiden: Brill.

Dal Santo, M. J. (2012) *Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press.

Daryaee, T. (2009) *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. London: I. B. Tauris.

Furlani, G. (1917) «A Cosmological Tract by Pseudo-Dionysius in the Syriac Language», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 245–272.

Gignoux, Ph. (1968) «L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies», *Journal asiatique* 256: 219–245.

Gignoux, Ph. (1968) *Homélies de Narsaï sur la création*. Patrologia Orientalis 34.3–4. Turnhout: Brepols.

Gnoli, G. (1988) «Babylonia, II. Babylonian influences on Iran», in E. Yarshater (ed.) *Encyclopædia Iranica*, vol. 3, pp. 334–336. Costa Mesa: Mazda Publishers.

Götze, A. (1922) *Die Schatzhöhle: Überlieferung und Quellen*. Heidelberg: Carl Winter.

Grelot, P. (1958) «La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales», *Revue biblique*, 65: 33–69.

Hintze, A. (1994) *Der Zamyād-Yašt: Edition, Übersetzung, Kommentar*. Wiesbaden: L. Reichert.

Horowitz, W. (1998) *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake IN: Eisenbrauns.

Humbach, H., Jamaspasa, K. M. (1969) *Vaeθā Nask: An Apocryphal Text on Zoroastrian Problems*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Jaafari-Dehaghi, M. (1998) *Dādestān ī Dēnīg. Part* I*: Transcription, Translation and Commentary*. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes.

Kirfel, W. (1920) *Die Kosmographie der Inder, nach Quellen dargestellt*. Bonn: Kurt Schroeder.

Kolesnikov, A. I. (2012) *Sasanidskii Iran. Istoriia i kul'tura* [Sasanian Iran: History and Culture]. S.-Petersburg: Nestor-Istoriia.

Kotwal, F. M., Kreyenbroek, P. G. (2003) *The Hērbedestān and Nērangestān. Vol. 3: Nērangestān, Fragard 2*. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes.

Krasnowolska, A. (1998) *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology (Winter and Spring)*. Kraków: Universitas.

Kugener, M.-A. (1907) «Un traité astronomique et météorologique syriaque attribué à Denis l'Aréopagite», in *Actes du* XIV^{e} *Congrès international des orientalistes, Alger 1905.* II^{e} *partie: Section* II *(Langues sémitiques)*, pp. 137–198. Paris: Ernest Leroux.

Kulik, A. (2010) *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*. Berlin: De Gruyter.

Labourt, J. (1904) *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632)*. Paris: V. Lecoffre.

Leonhard, C. (2001) «Observations on the Date of the Syriac Cave of Treasures», in P. M. M. Daviau et alii (eds) *The World of the Aramaeans* III*: Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion*, pp. 255–293. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Minov, S. (2013) «Regarder la montagne sacrée: représentations du Paradis dans la tradition chrétienne syrienne», in D. Barbu et alii (eds) *Mondes clos. Cultures et jardins*, pp. 241–269, 367–374. Gollion: Infolio.

Minov, S. (2013) *Syriac Christian Identity in Late Sasanian Mesopotamia: The Cave of Treasures in Context*. Ph. D. dissertation; The Hebrew University of Jerusalem.

Morray-Jones, C. R. A. (1993) «Paradise Revisited (2 Cor 12:1–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources», *Harvard Theological Review* 86: 203–205.

Murray, R. (1975) *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nickelsburg, G. W. E. (2001) *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*. Minneapolis: Fortress Press.

Ortiz de Urbina, I. (1955) «Le paradis eschatologique d'après S. Ephrem», *Orientalia Christiana Periodica* 21: 467–472.

Palmer, A. (2003) «Paradise Restored», *Oriens Christianus* 87: 1–46.

Panaino, A. C. D. (1990–1995) *Tištrya*. 2 vols. Roma: Istituto italiano per il medio ed estremo Oriente.

Panaino, A. C. D. (1995) «Uranographia Iranica I: The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background», in R. Gyselen (ed.) *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, pp. 205–225. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient.

Panaino, A. C. D. (2000) «The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Kingship», in S. Aro, R. M. Whiting (eds) *Melammu Symposia* I*: The Heirs of Assyria. Proceedings of*

the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Tvärmine, Finland, October 8–11, 1998, pp. 35–49. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Reeves, J. C. (1991) «An Enochic Motif in Manichaean Tradition», in A. van Tongerloo, S. Giversen (eds) *Manichaica Selecta: Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of His Seventieth Birthday*, pp. 295–298 Louvain: International Association of Manichaean Studies.

Rehm, B. (1965) *Die Pseudoklementinen.* II*: Rekognitionen in Rufins Übersetzung*. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 51. Berlin: Akademie-Verlag.

Ri, S.-M. (1987) *La Caverne des Trésors: les deux recensions syriaques*. CSCO 486–487, Syr. 207–208. Louvain: Peeters.

Ri, A. S.-M. (2000) *Commentaire de la Caverne des Trésors: étude sur l'histoire du texte et de ses sources*. CSCO 581, Subs. 103. Louvain: Peeters.

Schäfer, P. (2004) «In Heaven as It Is in Hell: The Cosmology of *Seder Rabbah di-Bereshit*», in R. S. Boustan and A. Y. Reed (eds) *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, pp. 233–274. Cambridge: Cambridge University Press.

Skjærvø, P. O. (2011) *The Spirit of Zoroastrianism*. New Haven: Yale University Press.

Shaked, Sh. (1994) *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*. London: School of Oriental and African Studies, University of London.

Shoemaker, S. J. (2002) *Ancient Traditions of the Mary's Dormition and Assumption*. Oxford: Oxford University Press.

Stordalen, T. (2000) *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*. Leuven: Peeters.

Talmon, Sh. (1978) «*Har*», in G. J. Botterweck et alii (eds) *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3, pp. 427–447. Grand Rapids MI: W. B. Eerdmans.

ten Napel, E. (1990) "'Third Heaven' and 'Paradise': Some Remarks on the Exegesis of 2 Cor. 12, 2–4 in Syriac», in R. Lavenant (ed.) V *Symposium Syriacum, 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29–31 août 1988*, pp. 53–65. Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium.

Tisserant, E. (1921) «Fragments syriaques du Livre des Jubilés», *Revue biblique* 30: 55–86, 206–232.

Toepel, A. (2006) *Die Adam- und Seth-Legenden im syrischen Buch der Schatzhöhle. Eine quellenkritische Untersuchung*. CSCO 618, Subs. 119. Louvain; Peeters.

Tonneau, R. M. (1955) *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*. CSCO 152, Syr. 71. Louvain: Peeters.

Unvala, J. M. (1922) *Dārāb Hormazyār's Rivāyat*. 2 vols. Bombay: British India Press.

VanderKam, J. C. (1989) *The Book of Jubilees*. 2 vols. CSCO 510–511, Aeth. 87–88. Louvain: Peeters.

Widengren, G. (1946) *Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour* II*): Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*. Uppsala: A.-B. Lundequistska Bokhandeln.

Widengren, G. (1975) "'Synkretismus' in der syrischen Christenheit», in A. Dietrich (ed.) *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet: Bericht über ein Symposion in Rheinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. Bis 8. Oktober 1971*, pp. 38–64. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Widengren, G. (1960) *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*. Cologne: Westdeutscher Verlag.

Wright, W. (1865) «The Departure of my Lady Mary from this World», *Journal of Sacred Literature and Biblical Record* NS VI (12): 417–448; VII (13): 110–160.

Антон Притула

Из келий в ханские шатры: сирийская поэзия монгольского времени

Anton Pritula

Syriac Poetry in the Mongol Time: From Monastery Cells to Royal Tents

Anton Pritula — Head of the Byzance and Near East Section, Oriental Department of the Hermitage Museum (Saint Petersburg, Russia). pritulanna@googlemail.com

The Syriac poetry of the 11–14th centuries (so-called Syriac Renaissance) has been studied very poorly so far. One of the reasons is a traditional approach of the scholars, who treated this poetry as secondary to a strongly developed Islamic literature. The reason for changing of its character was the final fall of the Caliphate (1258) and the forming of a new state in the area of Iran and Iraq with the Mongol dynasty, headed by Ilkhans (Hulaguids). The tolerance and sympathies of the rulers towards Christianity allowed the Syriac tradition to reach the royal palace, which also influenced the poetic style. In the article, an attempt is made to show how the poetry reflected political and social life of that period. Besides, it is argued that it had its original features, which were the result of the synthesis of its own traditions and the achievements of the Islamic culture. One of the creators of this new style was probably Gregory Bar ʿEbrōyō (1226–1286), a famous West-Syrian philosopher and scientist. His esthetic approach was developed by his East-Syrian contemporary Khāmīs bar Qardaḥē of Arbela, who used sophisticated rhythmic and rhyme schemes to achieve a stronger effect on the royal court elite.

Keywords: Syriac Poetry, Eastern Christianity, medieval literature, Mongol invasion, Islamic literature, royal court poetry, mysticism.

Введение. Поэзия и средневековый Ближний Восток

Христианская средневековая поэзия, в отличие, например, от мусульманской, имеет одно важное измерение — литургическое. Оно проявляется в том, что автор, помимо читателей,

Притула А. Из келий в ханские шатры: сирийская поэзия монгольского времени // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 88–117.

Pritula, A. (2015) «Syriac Poetry in the Mongol Time: From Monastery Cells to Royal Tents», *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 88–117.

обретает еще и слушателей, а также множество голосов — исполнителей, переживающих его *я* как свое. Поскольку в средневековом обществе литургическая жизнь была едва ли не основной, такая поэзия имела самую широкую аудиторию и ориентировалась на все возрастные и социальные категории, а главное, не требовала грамотности для ее восприятия. Это ставит ее в один ряд с изобразительной программой храмов и монастырей, адресованной всем, даже совершенно необразованным слоям населения. Последнее, конечно, не могло не сказаться на характере такой поэзии, выборе используемых средств, которые должны были быть легкими для восприятия на слух, понятными по терминологии и синтаксису максимально широкому кругу. Кроме того, размер таких произведений тоже ограничен. Даже самые пространные из них не должны были превышать предела, обусловленного временными рамками богослужения, пусть даже самого продолжительного, монастырского.

Это направление (или измерение) было присуще сирийской поэзии со времени ее расцвета в IV–VI вв. (строфические гимны *мад̠раши* и, особенно, их разновидность — *сӯг̣ӣт̠ы*). В результате сложилась традиция изложения различных тем, будь то образный пересказ библейских сюжетов или теологическое разъяснение праздников, в форме, предназначенной для хорового исполнения. В эпоху господства ислама (с VII в.), когда сирийский язык стал постепенно вытесняться арабским, а христианство — превращаться в религию меньшинства, одной из задач этой категории поэзии стало сохранение и разъяснение многовековой традиции для широкой аудитории. Кроме того, сирийская поэзия вынуждена была конкурировать с арабской, а затем и с персидской, от которых переняла рифму и различные поэтические фигуры. Время первых набегов монголов (20–30-е годы XIII в.) совпало с наивысшим расцветом гимнографии, которая приобрела в ряде случаев эпический характер, описывая уничтожение городов, голод и другие социальные бедствия. Не исключено, что эти два явления взаимосвязаны, а невиданные бедствия и злоключения требовали доходчивого разъяснения современникам. В результате появился огромный по своему объему сборник песнопений под названием «Вардā» («Роза»), приписываемый поэту Гӣвагӣсу Варде, о жизни которого практически ничего не известно[1].

1. См: *Притула А. Д.* Восточносирийский гимнографический сборник *Вардā:* XIII–XVI вв. (Христианский Восток, 7/XIII). СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2014.

Второе направление средневековой поэзии присуще как сирийской христианской традиции, так и многим другим. Это изложение знаний, научных, теологических, философских, в поэтической форме. Такая форма была известна еще в эпоху становления сирийской книжности; она восходит к жанру *mēmrā,* развитому еще Ефремом Сирином (IV в.), Нарсаем (V в.) и Иаковом Саругским (VI в.). Однако в исламскую эпоху, очевидно, также не без арабского влияния, этот жанр породил целые поэтические энциклопедии, был написан ряд поэтических грамматик, трактатов, справочников. Среди литературы такого круга можно назвать, например, обширный опус Элӣйи Анба̄рского (X в.), епископа Пе̄ро̄з-Ша̄бо̄ра, города к западу от Багдада; этот трактат состоит из нескольких обширных поэтических глав (*ме̄мр*) и касается разнообразных вопросов теологии: от сотворения мира до особенностей устройства природы[2]. Язык и способ изложения такой поэзии часто сильно отличается от более простых и лаконичных литургических текстов. Расцвет этого жанра также связан с попытками систематизации своей традиции и необходимостью конкурировать с исламской. В целом же это направление хорошо вписывается в парадигму средневековой культуры: знание передается монахами-книжниками, носителями учености.

Третье измерение средневековой поэзии в силу различных обстоятельств было чуждо сирийской традиции, хотя именно оно было, пожалуй, характерным для средневековья — это придворный литературный круг. Без такой формы культурной жизни невозможно представить, например, развитие персидского стихосложения. Даже названия стилей этой традиции связаны с центрами правления династий, формировавших эти круги: Хорасанский, Исфаханский, Иракский, Индийский; хотя это и не означает, что все литераторы были близки к дворцу. Поэтический круг был важной составляющей культурной жизни двора и наряду с кругом ученых являлся предметом амбиций и состязаний монархов[3]. Это не могло не наложить своего отпечатка на характер и тематику этой поэзии и даже на используемые ею формы. Например, такие величайшие персидские мастера, как Рудаки (858–941) или

2. Ktābā d-Durrāšā (Ktābā d-Ma'wātā) des Elijā von Anbār: mēmrā I–III (1996)/hrsg. von Andreas Juckel. CSCO, 559, 560; Scriptores Syri, 226, 227. Lovanii: Peeters.

3. Роль персидских придворных поэтов, их статус и круг обязанностей прекрасно показаны в работе: *Ворожейкина З. Н.* Исфаханская школа поэтов и литературная жизнь Ирана в предмонгольское время: XII — начало XIII в. М.: Наука, 1984. С. 54–115.

Фаррухи (— 1037), вынуждены были считаться со вкусом правящей верхушки. Сирийская же христианская традиция в течение столетий существовала на правах религиозного меньшинства, сначала при Сасанидах и Византии[4], затем при арабском халифате (632–1258). Поэтому ее стихосложение жило в иных сферах — главным образом в монастырских кельях — и выполняло другие задачи.

Эта статья посвящена феномену перехода сироязычной поэзии в необычную для нее сферу — литературный круг, связанный с царским двором. Несмотря на то что данное явление было довольно кратковременным — вторая половина XIII столетия, оно привело к серьезным изменениям в стихосложении. Этот скачок был вызван «крушением мира» — падением столицы халифата Багдада в 1258 г. и образованием государства монгольской династии Ильханидов на территории Ирака и Ирана. Основатель династии Хулагу (1217–1265) и его ближайшие преемники, многие из которых были женаты на христианках, с симпатией относились к этой религии и поддерживали хорошие отношения с иерархами различных церквей.

До настоящего времени остается практически неизученным то, как новая политическая ситуация повлияла на характер поэзии, ее содержание, эволюцию формы. Не менее важно и то, как поэзия отразила интеллектуальную и политическую жизнь общества той эпохи. Не претендуя в этой работе на полноту изложения, коснемся лишь некоторых характерных литературных произведений и исторических событий, связанных с ними[5].

Поэзия и история: Григорий (Грӣгōриӯс) бар ʿЭḇрōйō

Ключевой фигурой этого периода сирийской литературы, несомненно, является выдающийся западносирийский энциклопедист Григорий бар ʿЭḇрōйō (1226–1286), проявивший себя во всех областях средневекового знания: в теологии, философии, исто-

4. Эти две державы вели продолжительные войны друг с другом, вследствие чего граница постоянно передвигалась. Однако в целом Сирия и Палестина контролировались Византией, а Месопотамия и земли к востоку от нее — Сасанидским Ираном (224–651).

5. Большинство сирийских стихотворных текстов, приводимых здесь, переведены нами впервые. Персидские тексты приводятся в существующих переводах, которые указываются.

рии, астрономии, этике и, конечно, стихосложении[6]. Любопытно, что эта, последняя, часть его наследия сравнительно мало изучена, поскольку она считалась наименее значительной[7]. Возможно, одна из причин этого в том, что, как мы увидим, он старался перенимать формы и мотивы, используемые в литературе мусульманских народов, например, четверостишия *рубāʿӣ*, невероятно популярные в персидской литературной традиции.

Литератор родился в малоазийском городе Мелитена, где проживало большое западносирийское сообщество, в семье врача Аарона. Неподалеку расположен знаменитый монастырь Бар Ṣаумы, где некогда находилась резиденция патриарха Сирийской православной церкви (западносирийской, «яковитской»)[8]. Детство Григория прошло во время набегов монголов, которое он подробно описал в своей сироязычной исторической хронике. Например, он сообщает о многократных набегах на Мелитену, закончившихся ее полным разграблением монголами, а также о чудесном спасении (уже в 1252 г.) своего отца — врача Аарона и младшего брата Бар Ṣаумы, своего будущего преемника на мафрианской кафедре.

> Аарон, старый врач, отец епископа городка Марги, находился на гумне с Бар Ṣаумой, своим младшим сыном. И когда напали татары, он не захотел бежать в монастырь вместе со всем населением этой деревни, но поднялся в гору с другой окраины и, выйдя, укрылся в укромном месте на берегу Евфрата, где прятался со своим младшим сыном около четырех дней, пока не ушли татары. И только один мул утонул у них в реке[9].

6. Наиболее подробно о биографии этого автора и его сочинениях см.: Takahashi, H. (2005) *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*. Piscataway, NJ: Gorgias Press; см. также: Takahashi, H. (2011) «*Bar ʿEbroyo, Grigorios*», in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, pp. 54–56. NJ: Gorgias Press. См. также: Абуль-Фарадж. Книга занимательных историй/Пер. с сир. А. Белова и Л. Вильскера. М., 1957 (переизд.: М.–Л., 1961; тж. в: *Белов А., Вильскер Л.*, Рассказы, освежающие разум и изгоняющие печаль. Л., 1972); Григорий Юханнан Бар-Эбрая. Нравоучительные рассказы/Пер. со средневекового ассирийского К. П. Матвеева. М., 1985 (переизд.: Григорий Юханнан Бар-Эбрая (Абуль-Фарадж). Смешные рассказы. М., 1992).

7. Baumstark, A. (1922) *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, S. 319. Bonn: A. Marcus und E. Weber.

8. Она была перенесена в Мардин еще при патриархе Михаиле Великом (1166–1199). Однако монастырь сохранял важное значение.

9. Bedjan, P. (ed.) (1890) *Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum e codd. mss. emendatum ac punctis vocalibus adnotationibusque locupletatum*, p. 492. Paris: Maisonneuve.

Молодой Григорий учился в культурных центрах Сирии Антиохии и Триполи, которые в те годы находились под властью крестоносцев. Сложная политическая картина этого времени отражена в исторической хронике этого ученого. Различные регионы в Сирии и Ираке контролировались многочисленными местными династиями, например, Зангидами, Артукидами, сельджуками Рума, как его родной город Мелитена. Сирия и Палестина были поделены между остатками государств крестоносцев и мусульманскими султанами Египта и Сирии, сначала из династии Айюбидов, затем из военно-невольнических кланов мамлюков (от арабского *мамлӯк* — «раб, невольник»). Они то заключали союзы и перемирия, то возобновляли военные столкновения. Институт *халифата* с резиденцией в Багдаде давно утратил почти всю политическую власть, кроме Южного Ирака, и сохранялся лишь как духовный авторитет общины мусульман.

Следует также упомянуть о непрерывных нападениях многочисленных племен тюрок, курдов, затем монголов, находящихся также в постоянной вражде между собой из-за зон, которые можно разграбить. Во время таких набегов населенный пункт, как правило, сжигался, все имущество отнималось, население либо уничтожалось, либо продавалось в рабство, либо держалось в заложниках в ожидании выкупа — в зависимости от предпочтений нападавших. При этом восточнохристианские меньшинства были самой незащищенной частью населения, притесняемой практически всеми вышеупомянутыми группами и даже крестоносцами, а их древние монастыри были излюбленной добычей всех банд. Неудивительно, что происходящее вокруг могло навеять подобные строки:

> Проклятая земля, как много детей, взращенных твоими руками
> И с великим старанием сосавших молоко из твоей груди!
> До каких пор будешь ты заглатывать и пожирать отпрысков своих
> И снова возвращать и выделять их через свои поры![10]

В 1246 г. Григорий становится епископом и, пройдя через кафедры небольших городов, в 1253 г. получает место в Алеппо; в 1260 г. он был очевидцем взятия этого города монголами. Наконец, в 1264 г. Григорий получает место мафриана — главы запад-

10. *Mušḥōtō d-Mōr Grīgōriyūs Yūḥannōn Bar ʿEḇrōyō*, p. 57.

носирийской церкви на востоке, за Евфратом: в Ираке и Иране. Эта должность и становится ключевой в жизни энциклопедиста.

Несомненно, основополагающим моментом в истории этой эпохи было падение Багдада в 1258 г. Оно ознаменовало конец эры халифата и, следовательно, многовекового исламского господства. Это событие, разумеется, было воспринято суннитским населением как катастрофа всемирного масштаба, но религиозные меньшинства, напротив, получили надежду на бóльшую правовую и материальную защищенность. Основатель новой династии, воцарившейся в Ираке и Иране, Хулагу, был сыном регента ханского престола Толуя (1227–1229) и христианки восточносирийского (несторианского) толка из монгольского племени кераитов Суркактаны (Сорхахтани) (—1252). Она играла важную роль в воспитании сыновей, в том числе будущих ханов Мунке (Монке) (1251–1259) и Хубилая (1260–1294), и во многом определила дальнейшую политику монгольской империи в отношении христиан. В своей хронике Бар ʿЭḇрōйō отзывается об этой женщине с восхищением: «Она была христианкой истинной и верующей, как Елена», сравнивая ее с равноапостольной Еленой, матерью императора Константина Великого. Далее он приводит стихотворные строки, посвященные ей:

> Если бы другую, подобную ей, увидал я средь женского пола,
> Сказал бы, что женский пол гораздо добродетельнее мужского[11].

Нужно отметить, что в этой хронике очень заметно влияние арабской и персидской традиций не только по содержанию[12], но и по форме. В последних поэтические вкрапления считались важным компонентом не только хроники, но и любого текста вообще. Григорий, несомненно, владел не только арабским языком, на котором написал множество произведений, но и персидским, о чем также неоднократно писал[13]. Даже в этом историческом тру-

11. Bedjan, P. (ed.) *Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum*, p. 465.
12. В частности отмечена сильная зависимость хроники Бар ʿЭḇрōйō от сочинения его персидского современника историка ʿАлā-д-Дӣна ибн Муḥаммада Джувейнӣ (1226–1283); см.: Borbone, P. G. (2004) «Barhebreaus e Juwaynī: un chronista sira e la sua fonte persiana», in: *Egitto e vicino Oriente* 27: 121–144.
13. Teule, H. (2003) «Barhebraeus and his Time: The Syrian Renaissance'», *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 3: 22.

де он демонстрирует интерес к персидскому стихосложению, упоминает имена различных ценимых им персоязычных авторов[14].

В этом же труде сирийский литератор приводит выполненный им самим сирийский стихотворный перевод персидского четверостишия, произнесенного в честь Хулагу одним эмиром, сватавшимся к его дочери:

> Словно к врачу, к тебе, твой больной[15], пришел я.
> О царь царей, дабы обрести жизнь, на встречу с тобой пришел я.
> Чтобы собрать целебные плоды твоего семени, пришел я.
> А если нет, то для какой торговли в край твой пришел я?[16]

Хотя основной резиденцией Григория был монастырь Мāр Маттая недалеко от Мосула (в котором он потом и был похоронен), ему часто приходилось бывать в Тебризе и Мараге, резиденциях монархов нового государства Ильханов (1256–1335)[17]. Энциклопедист получил возможность общаться с выдающимися мусульманскими учеными, собранными при дворе. При Хулагу христианские церкви и обители были освобождены от уплаты налогов. Кроме того, были сняты запреты и ограничения на сооружение новых монастырей и церквей. Жена правителя Дукуз (Тукуз)-Хатун, христианка кераитского происхождения, инициировала строительство множества церквей и часовен[18]. Вот какие записи о смерти этой царской четы в 1265 году оставил Григорий в своей хронике:

> И ушел из мира сего царь царей Хулагу. По мудрости и великодушию и по удивительной распорядительности не было ему равных. А в летние дни преставилась также Тукуз (Дукуз)-Хатун, царица верующая. И была среди христиан по всему миру печаль

14. Например, он сообщает о кончине Шамс ад-Дӣна Исфахāнӣ, убитого монголами, подчеркивая, что тот был образованным человеком и написал по-персидски прекрасные стихи в форме плача (Ibid., p. 483).
15. Или: больной тобой.
16. Bedjan, P. (ed.) *Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum*, p. 496; см. также: *Mušḥōtō d-Mōr Grīgōriyūs*, p. 165.
17. Takahashi, H. *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*, pp. 23–25.
18. См., например: Borbone, P. G., Orengo, A. (2006) «Stato e chiesa nell'Iran Ilkhanide. La chiesa alla corte di Arghon nelle fonti siriache e armene», *Egitto e Vicino Oriente* 29: 335.

великая о кончине этих двух великих светил и прославителей веры христианской[19].

Поэзия и наука: Бар ʽЭб̱рōйō и Нас̣ӣр ад-Дӣн ат̣-Т̣ӯсӣ

Очевидно, что Григорий бар ʽЭб̱рōйō придавал особое значение усвоению всех существующих достижений науки и литературы, философии. Широко известно его высказывание, ставшее своеобразным эпиграфом к идеологии Сирийского Ренессанса (сироязычная литература периода XI–XIV вв.), о том, что если ранее арабо-мусульманская культура черпала достижения из сирийской традиции, то теперь настало время сирийским книжникам поучиться у мусульманских[20]. Сама жизнь Григория была наилучшей реализацией этой программы. Известно, что он во многом заимствовал мистические воззрения великого исламского суфия Ал-Г̣азалӣ (1058–1111)[21]. В некоторых рукописях стихотворных произведений Бар ʽЭб̱рōйō есть цикл четверостиший, снабженных общим заголовком:

> Покойного мафриана [т. е. Бар ʽЭб̱рōйō. — *А. П.*], сочиненное о некоем арабском философе, называемого ходжа Нас̣ӣр из города Т̣ӯс, и жившего в Мараге, в Азербайджане.

Идентификация этого человека не вызывает затруднений. Речь идет об одном из величайших ученых исламского средневековья Нас̣ӣр ад-Дӣне ат̣-Т̣ӯсӣ[22] (1201–1274), математике, астрономе, философе, мусульманском теологе, поэте. Так сложилось, что два выдающихся энциклопедиста жили в одно время и к тому же в одном городе — Мараге (иранский Азербайджан, недалеко от Тебриза). Там находилась крупнейшая в тогдашнем мире астрономическая лаборатория, учрежденная Нас̣ӣр ад-Дӣном при покровительстве хана Хулагу. А поскольку мафриан Григорий подолгу там жил, не вызывает сомнений то, что они были лично знакомы.

19. Bedjan, P. (ed.) *Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum*, p. 521.
20. Teule, H. «Barhebraeus and his Time: The Syrian Renaissance», p. 25.
21. Ibid., p. 30.
22. Арабоязычная форма *нисбы* — имени, показывающего, из какого места происходит человек (т. е. в данном случае из города Т̣ӯс), — по-персидски выглядит «Т̣ӯсӣ», без приращения *ат̣-*, арабского определенного артикля.

Биография Насӣр ад-Дӣна не менее удивительна, чем его научные достижения. Он родился в городе Ṭӯс (область Хорасан, Восточный Иран), где изучал многие науки, затем продолжил учебу в Мосуле. Некоторое время молодой ученый жил в Кухистане, затем, попав в немилость тамошнего правителя, в 1235 г. переселился в Аламут, крепость-центр общины исмаилитов, религиозной секты, державшей в ужасе многие государства Ближнего Востока террористическими актами. Возглавив промонгольскую группу, Насӣр ад-Дӣн занял позицию, согласно которой было необходимо сдать крепость монголам. Ученый снискал расположение хана Хулагу и стал его придворным астрономом. По различным свидетельствам, он убедил правителя в необходимости взятия Багдада в 1258 г. После установления ильханидского государства, будучи советником хана по финансовым вопросам, ученый имел доступ к распределению больших средств, в первую очередь на образование и науку. Знаменитая обсерватория в Мараге, основанная Насӣр ад-Дӣном, требовала огромных расходов, и только благодаря своему влиянию ученому удавалось получать необходимые средства.

Среди достижений Насӣр ад-Дӣна в области математики — разработка основных тригонометрических теорем, благодаря чему, по мнению историков науки, его можно считать едва ли не отцом тригонометрии как самостоятельной дисциплины[23]. В области астрономии главным результатом его деятельности явились так называемые *Ильханские таблицы,* составленные на основании двенадцатилетних наблюдений в обсерватории и позволявшие вычислять положение Солнца и планет; им же был создан самый полный для того времени звездный каталог. Интересно, как эти научные достижения лаконично выражены в четверостишии Бар ʽЭб̱рōйō, посвященном ученому:

Чистый видит в черном глазу чистую красоту,
Сколь ненавистен он бесстыдному, вредоносному глазу.
По премудрости Творца прозревая бездну созерцанием,
Эти случайные ефоды[24] располагает он по порядку[25].

23. *Боголюбов А. Н.* Математики. Механики. Биографический справочник. Киев: Наукова думка, 1983. С. 341.

24. Исх 28:6–20, особ. 15–20.

25. *Mušḥōtō d-Mōr Grīgōriyūs Yūḥannōn Bar ʽEḇrōyō*, p. 46.

Очевидно, в этих строках, сочиненных на языке средневековой поэтической образности, содержится восхваление наблюдениям Наṣӣр ад-Дӣна за звездным небом, «прозревающего бездну созерцанием». Это происходит, разумеется, «по премудрости Творца», устраивающего путь познания вселенной человеком. В последней строке использован необычный образ: *ефод* — облачение ветхозаветного священника, описанное в книге Исхода[26]. Это одеяние имело также нагрудник, на котором закреплялись двенадцать драгоценных камней по числу колен Израиля, а также два камня — *урим* и *туммим*. Очевидно, здесь они метонимически названы *ефодами* и упомянуты в качестве аллюзии на двенадцать знаков зодиака и два светила — Солнце и Луну. Расположение же их по порядку — это и есть результат созерцания, т. е. знание местонахождения небесных тел.

Возможно, эти четверостишия, как это часто бывает с персидским *рубāʻӣ*, которым они подражают, объединены в один цикл, что выражается и во взаимосвязанности их образности. Вот еще одно четверостишие, написанное уже на смерть ученого:

Умер муж, который воссиял миру, как лампада,
И открыл ему глаза на всевозможные премудрости.
Не умер, но жизнь его еще более воссияла,
И в том, духовном, мире изумил он ангелов[27].

Такие строки демонстрируют веротерпимость и широту взглядов, господствовавшие в интеллектуальных кругах при Ильханидах. Это, безусловно, необычно для церковного иерарха, особенно эпохи Средневековья, но вполне объяснимо для выдающегося энциклопедиста, оплакивающего своего коллегу, с которым они работали бок о бок. Любопытно, что сам Наṣӣр ад-Дӣн, сочинявший, подобно многим ученым, стихи, сочинил такое персоязычное четверостишие:

Если глаза твоего убеждения не совсем кривы,
[Ты увидишь, что] христианин ходит в церковь, и это хадж.
Все, что существует, именно таким должно быть:
Если твоя бровь правильна, она должна быть крива[28].

26. Исх 28:12–29; 39:13–30.

27. *Mušḥōtō d-Mōr Grīgōriyūs Yūḥannōn Bar ʻEḇrōyō*, p. 46.

28. Персидский текст стихотворений этого автора см. на сайте: mirasmaktoob.ir/fa

Вот какое сообщение о смерти ученого оставил Бар ʿЭḇрōйō в своей хронике:

> В том же году скончался Ходжа Наҫӣр, философ персидский, муж знаменитый, прославленный и состоятельный во всех областях премудрости, в особенности в математических. Он установил наблюдательные приборы и большие латунные круги, которые намного удивительнее тех, что Птолемей установил в Александрии. И наблюдал он и выверял траектории небесных тел. И собралось при нем в Мараге, городе Азербайджана, множество мудрецов из разных мест. А поскольку имущество всех мечетей и училищ Багдада и Атура находилось в его распоряжении, он выдавал из него жалование учителям и ученым, что были при нем. В то время, отправившись в Багдад для посещения мест этих, в Багдаде он и умер[29].

Поэзия и церковная борьба: сатира

В поэтическом сборнике Бар ʿЭḇрōйō есть несколько коротких стихотворений юмористического содержания, что напоминает арабско-персидскую традицию использования малых форм в комических целях. Вот пример такого юмора:

> Вот укрыла зима кожи от мороза.
> Так укутайся в тулуп и ты, бедолага!
> Вот праведник, оцарапанный когтями жестокой стужи,
> Желает погрузиться в адский огонь.
> Да и птица, хоть она и создана из воды,
> Желает согреться в огне, даже если будет нанизана на вертел[30].

Однако в сборниках поэтических произведений Бар ʿЭḇрōйō есть несколько, содержащих острую сатиру, например, стихи, посвященные патриарху Дионисию Ангуру (1252–1261):

> О патриархе Дионисии Ангуре
>
> Быть твоим другом или доверенным нет у меня цели,
> Ибо нет у меня сада, каждый день отращивающего новую крону.
> Вот у тебя есть объекты страстей, а у меня нет страсти.

29. Bedjan, P. (ed.) *Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum*, p. 529.
30. *Mušḥōtō d-Mōr Grīgōriyūs Yūḥannōn Bar ʿEḇrōyō*, p. 52.

Посему мой покой[31] не походит на развлечение.
Ты таков, что быстро насыщаешься любовниками,
И быстро слушаешься и клеветников.
Отчего валишь ты изгородь моей истинной любви,
Ведь я тот, кого ты еще даже не знаешь[32].

Вот еще одно, того же автора о том же церковном деятеле:

О нем же

Под началом этого бездельника сгубили мы наши годы.
И под его бычьим натиском все мы отступили,
Поскольку безумен он, сокрушил культуру, возненавидели ее дети наши.
И срыли они, и сломали стены премудрости, возведенные нами для них.
От триумфа безумца не приобрели мы ничего, кроме раскаяния.
И, поскольку безумство умножило свои трофеи, сломали мы наше стило.
Под началом его расточились наши таланты и мины[33].
А у небесной сферы обнаружили мы и насчитали множество огрехов[34].

История взаимоотношения двух этих церковных деятелей началась еще в детские годы литератора, в эпоху монгольских набегов. Дионисий был епископом Мелитены, родного города Григория, во время одного из нападений монголов, в 1242 г. Поскольку сельджукский наместник бежал, оборону города фактически возглавил епископ. Эти детские воспоминания подробно описаны в исторической светской хронике Бар ʿЭбр̱ōйō (см. выше), где он также характеризует Дионисия как человека мудрого и деятельного[35]. В итоге город все равно был взят монголами, а многие жи-

31. В сирийском оригинале игра слов: этот термин означает также аскетическое, монашеское жительство.
32. *Mušḥōtō d-Mōr Grīgōriyūs*, p. 54.
33. Игра слов. В буквальном значении — талант и мина как денежные и весовые единицы.
34. *Mušḥōtō d-Mōr Grīgōriyūs*, p. 54.
35. Bedjan, P. (ed.) *Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum*, p. 491.

тели укрылись в монастыре Бар Ṣаумы под Мелитеной, где была резиденция западносирийского (яковитского) патриарха[36].

Затем, будучи епископом города Губоса (назначен в 1246 г.) Бар ʿЭḇрōйō в конфликте Дионисия Ангура с тогдашним патриархом Игнатием III Давидом принял сторону епископа своей родной Мелитены. После смерти патриарха в 1252 г. произошел раскол, в результате которого различными церковными группировками в патриархи были посвящены сразу двое кандидатов: тот же Дионисий и Бар Мадʿанӣ, выдающийся поэт. Григорий, естественно, поддержал на патриаршем престоле Дионисия, а не его соперника. Поэтому кажется не вполне ясным, что послужило причиной написания столь жестких сатирических произведений. Венцом этого цикла является третье, самое краткое стихотворение, написанное по поводу убийства Ангура в 1261 г. и превосходящее по остроте сатиры предыдущие два:

На гибель Ангура

Тот, что убил тысячу при жизни[37] —
Залита его риза кровью во святая святых[38].
Поскольку он опустошил церковь от подсвечников, чаш и потиров,
То искалеченный ревел во святом храме, как слон[39].

В «Церковной хронике» Бар ʿЭḇрōйō сохранился единственный его критический отзыв о деятельности Ангура, что, однако, не объясняет причины написания столь жестких произведений, особенно посмертно.

Возможное, хотя и чисто гипотетическое, объяснение состоит в том, что стихи принадлежат не Бар ʿЭḇрōйō, а Бар Мадʿанӣ. Дело в том, что произведения этого литератора обычно находятся в рукописях вместе со стихами Григория, поскольку они близки по стилю и времени написания. В подобных сборниках ошибочная приписка тому или иному автору — распространенное явление. Требуется тщательное изучение всех существующих рукописей для правильной атрибуции. Йӯẋāннāн бар Мадʿанӣ (имя, данное при рождении, — Аарон) стал митрополитом Мардина около 1230 г. Он

36. Bedjan, P. (ed.) *Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum*, p. 491.

37. Либо: в монастыре.

38. Т. е. в алтаре.

39. *Mušḥōtō d-Mōr Grīgōriyūs*, p. 55.

занял кафедру мафриана Востока в 1232 г., а в декабре 1252 г. был поставлен патриархом. Однако в качестве патриарха он был признан не всеми епископами, часть которых поддержала Дионисия Ангура. Лишь после убийства последнего в 1261 г. он получил поддержку всей западносирийской («яковитской») Церкви, в том числе и Бар ʿЭб̱рōйō, вплоть до его смерти в 1263 г.

Этот литератор может по праву считаться одним из основателей нового направления сирийской поэзии. Хотя большая часть его жизни прошла в эпоху смуты, набегов и распрей, ее конец пришелся на время уже после падения халифата и основания государства Ильханидов. По сообщению Бар ʿЭб̱рōйō, он прекрасно владел арабской литературной традицией, так как изучал ее в Багдаде. Его перу принадлежат несколько произведений, написанных по-арабски, а также множество поэм и коротких стихотворений, написанных по-сирийски. Сам Бар ʿЭб̱рōйō высоко ценил творчество Бар Маʿдāнӣ и считал, что оно сильно повлияло на его собственное. Он также сочинил на его смерть пространный траурный панегирик («Плач»)[40].

Хотя вопрос происхождения этих стихов еще нуждается в дополнительном исследовании, ясно, что сатира становится частью сирийской поэзии. Подобно арабской или персидской поэтической сатирической традиции она используется в общественной жизни, в данном случае церковной. С поэтической точки зрения примечательно, что по крайней мере в двух стихотворениях основным мотивом для сатиры является имя персонажа. Известно, с каким греческим божеством ассоциируется имя Дионисий. Еще более любопытно, что слово *ангӯр* по-персидски означает «виноград». Литератор, знакомый с этим языком и литературной традицией, решил использовать в качестве сатирического приема винные мотивы. Фактически оба первых стихотворения имеют два семантических уровня: обличение личных качеств патриарха и описание негативных действий вина, которое персонифицировано (с атрибутами: необузданность, невоздержанность, безумие, сладострастие). Например, во втором стихотворении: «Под началом этого бездельника сгубили мы наши годы», «От триумфа безумца не приобрели мы ничего, кроме раскаяния», «Под началом его расточились наши таланты и мины»...

Еще более любопытна образность первого стихотворения:

40. *Mušḥōtō d-Mōr Grīgōriyūs*, pp. 32–34.

Быть твоим другом или доверенным нет у меня цели,
Ибо нет у меня сада, каждый день отращивающего новую крону.

Очевидно, здесь использованы аллюзии на выращивание винограда как источника вина. И далее, заключительные строки:

Отчего валишь ты изгородь моей истинной любви,
Ведь я тот, кого ты еще даже не знаешь?

«Винная образность», включающая весь цикл виноделия, начиная с выращивания винограда, — излюбленная тема персидской поэтической традиции. Самым известным образцом этого жанра является касыда «Мать вина» (т. е. виноград) знаменитого Рудаки, фактического основателя классической персидской поэзии. В первой части этого произведения дается образное описание производства вина, персонифицированного автором:

Нам надо мать вина сперва предать мученью,
Затем само дитя подвергнуть заключенью.
Отнять нельзя дитя, покуда мать жива, —
Так раздави ее и растопчи сперва![41]

Далее в касыде Рудаки следует восхваление эмира Бухары из династии Саманидов (819–999), что и является основной целью панегирика. В стихотворениях Бар ʿЭб̱рōйō, посвященных Дионисию, эта образность используется в негативном, сатирическом контексте, при этом, вероятно, присутствует элемент пародии на персидскую поэтику. Такая стилизация на грани пародийности появлялась затем в творчестве других сирийских авторов, например Ḵāмӣса, о котором речь пойдет ниже.

Поэзия и царские приемы: Ḵāмӣс бар Ḳардāḫē из Арбелы

Несмотря на то что этот восточносирийский (несторианский) литератор может по праву считаться одним из интереснейших поэтов сирийской словесности, до последних нескольких лет о нем

41. Перевод С. И. Липкина; см.: Рудаки. Стихи / Пер. В. В. Левика и С. И. Липкина, ред. и коммент. И. С. Брагинского. М.: Издательство художественной литературы, 1964. [http://www.sattor.com/russian/Rudaki.htm; доступ от 01.10.2014].

почти ничего не было известно[42]. Он, несомненно, ценился еще современниками, а также следующими поколениями как мастер поэтической формы и экспериментатор стихосложения. Об этом свидетельствуют приписки в рукописях его произведений: «Ḳāмӣса, знаменитого мастерством»[43]. Жизнь литератора была связана с городом Арбелой (Северный Ирак), который в этот период был важным культурным центром. Сохранилось несколько стихов этого автора, связанных с этим городом и упоминающих его то в положительном, то в отрицательном контексте[44]. Сборник стихов Ḳāмӣса, дошедший в нескольких рукописях, отличается разнообразием форм и жанров, продолжая направление, начатое западносирийскими литераторами Бар Мадʿанӣ и Бар ʿЭḇрōйō. Поэт написал множество четверостиший, больших и малых стихотворений строфической и нестрофической формы.

По-видимому, арбельский литератор не был видным церковным иерархом, поэтому в хрониках и церковных документах сведений о нем не сохранилось. Все биографические сведения, в том числе о его роли в литературной и идеологической жизни ильханидского государства, исследователи черпают из указаний в его произведениях. Весьма существенной для этого оказалась самая ранняя рукопись его произведений (Diyarbakir 91, 1394 г.), нахо-

42. Основные статьи о его творческом наследии опубликованы за последние пять лет; см.: Taylor, D. (2010) «‘Your Sweet Saliva is the Living Wine’: Drink, Desire, and Devotion in the Syriac Wine Songs of Khāmīs bar Qardāhē», in *The Syriac Renaissance*, pp. 31–53 / Ed. H. Teule, C. F. Tauwinkl, B. ter Haar Romeny, J. van Ginkel. Leuven/Paris/Walpole (MA); Mengozzi, A. (forthcoming) «The Ktāvā of Khamis bar Qardahe: Preliminary Remarks on the History of the Text», in *Syriac Encouters, the Proceedings of the Sixth North American Syriac Symposium*. Duke University, Durham, North Carolina, June 26–29, 2011; Mengozzi, A. (2014) «Persische Lyrik in syrischem Gewand: Vierzeiler aus dem Buch des Khamis bar Qardaḥe (Ende 13. Jh.)», in M. Tamcke, S. Grebenstein (eds) *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011* (Göttinger Orientforschungen: Reihe 1, Syriaca 46), pp. 155–176. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.; *Притула А. Д.* Ḫāмӣс Бар Ḳардаḥē, восточносирийский поэт конца XIII в. // Символ. 2012. № 61. С. 303–317; *Притула А. Д.* Ḳāмӣс Бар Ḳардаḥē (кон. XIII в.) и арбельский литературный круг // Христианский Восток, 6 (12), СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2013. С. 216–243; Pritula, A. (2014) «Zwei Gedichte des Ḫāmīs bar Qardāḥē: Ein Hochgesang zu Ehren von Bar ʿEbrōyō und ein Wein-Gedicht für die Khan-Residenz», in M. Tamcke, S. Grebenstein (eds) *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011* (Göttinger Orientforschungen: Reihe 1, Syriaca 46), pp. 315–328. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

43. Diyarbakir 91, fol. 73v.

44. См.: *Притула А. Д.* Ḳāмӣс Бар Ḳардаḥē (кон. XIII в.) и арбельский литературный круг. С. 226–232.

дящаяся в библиотеке в городе Мардин (юго-восточная Турция). Ее содержимое стало доступно исследователям только сейчас благодаря программе института Hill Museum & Manuscript Library (г. Колледжвилль, штат Миннесота) по цифровой пересъемке рукописных коллекций[45]. В заголовках произведений в этом списке автор многократно назван покойным, почившим, присутствуют пожелания ему Царства небесного. Он также многократно именован старцем; кроме того, сообщается, что свое прозвище он получил из-за занятия кузнечным делом (*ḳардāẖā* по-сирийски — кузнец, ювелир)[46]. Но самое главное: в заголовке одного из стихотворений сообщается следующее: «Напишу я *сōг̣ӣ̱ты* [короткие стихи. — *А. П.*] *ḳардāẖи,* старца моего покойного»[47]. Из этого следует, что эти записи перешли из списка-автографа (т. е. первоначальной рукописи), иначе бы не сохранилось столько личной информации. Переписывание заголовков — обычное явление для средневековой книжности. Сборник был, вероятно, составлен учеником Ḳāмӣса после смерти литератора на основании черновиков и материалов, имевшихся в его распоряжении. Кроме того, из этих сведений можно сделать вывод, что поэт дожил до преклонного возраста и был монахом. Перед одним из стихотворений во многих рукописях помещена запись о том, что оно написано поэтом на смерть сына[48]. Однако в некоторых списках, а главное, в самом раннем, Diyarbakir 91, эта запись отсутствует[49]. Вероятно, кто-то решил в более позднее время, что стихотворение имеет странное для христианской поэзии эротическое содержание, причем адресат фигурирует в мужском роде, поэтому оно нуждается в каком-то пояснении. Так или иначе, у нас нет достаточных оснований считать, что у поэта были дети. Что касается мистической лирики, то вопрос буквальной или символической ее трактовок и их соотношения обычен для изучения персидских

45. Выражаю глубокую признательность директору института о. Коламбе Стюарту за помощь в работе.

46. Сам по себе факт связи поэта с ремесленными кругами неудивителен для средневековых городов. Например, об известном поэте исфаханского круга Джамал ад-Дине (XII в.) сохранились свидетельства, что он был первоклассным ювелиром и гравером, что придавало в ту эпоху статус «художника» (см.: *Ворожейкина З. Н.* Исфаханская школа поэтов. С. 21–22).

47. Diyarbakir 91, fol. 252r.

48. См.: *Притула А. Д.* Ḳāмӣс Бар Ḳардаẖē (кон. XIII в.) и арбельский литературный круг. С. 234.

49. Diyarbakir 91, fol. 265v.

суфийских стихотворений, с которыми Ḳāмӣс, по-видимому, был хорошо знаком. Этой проблематике в персоязычной литературе посвящено множество исследований, в частности, отечественного специалиста по исламскому мистицизму В. А. Дроздова[50].

Ḳāмӣс, несомненно, был знаком с Григорием бар ʿЭḇрōйō, он дополнил его пространное строфическое произведение о Божественном устроении, написав на каждую строфу оригинала свою собственную. Тот же в свою очередь посвятил стихотворение «Ответ Ḳāмӣсу несторианину». И, наконец, среди произведений последнего есть пространный панегирик, посвященный Бар ʿЭḇрōйō. В этом произведении, написанном в стиле и форме касыды, автор восхваляет достижения Григория: в области логики, церковного устроения, астрономии, благочестия и многого другого[51].

При этом, как следует из текста стихотворения, сам объект восхваления уже почил (1286), а его брат и тезка Григорий занял кафедру мафрианата вместо него (1286–1308). Таким образом, понятно, в какой период было написано произведение. Не менее любопытно, что ода посвящена иерарху церкви другой конфессии. Предполагаю, что это явление не вполне тривиальное не только для Средневековья, но и вообще для религиозной литературы. Поэтому в рукописях сборника стихов Ḳāмӣса нет прямого указания на посвящение, как это обычно бывает в заголовках. В данном случае помещена общая запись: «о пастырях, предстоятелях паствы». Автор использует в тексте набор аллюзий, дающих возможность образованному читателю однозначно идентифицировать адресата, но без конкретизации. Таким образом, понятно, что эта книга ориентирована на два потенциальных круга: это широкая церковная аудитория, едва ли способная понять контекст произведений, и церковная элита, близкая к самому автору и знакомая с литературными нюансами.

Можно предположить, что два литератора встречались на торжествах, устраиваемых ханами и их женами-христианками. Такие приемы нередко сопровождались торжественными богослужениями, например, в придворных церквах, на которые приглашались иерархи различных конфессий. Одна из таких церквей (вероятно, в виде шатра) была создана по приказу Дукуз-хатун, жены хана Хулагу в летней резиденции Ильханов на горе Āлā-Ṭāḳ

50. См., например: *Дроздов В. А.* Трактат *Муʾнис ал-ʿушшак* Сухраварди // Исламская философия и философское исламоведение: Перспективы развития. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 56–68.

51. *Притула А. Д.* Ḫāмӣс Бар Ḳардаḥē, восточносирийский поэт конца XIII в. // Символ. 2012. № 61. С. 303–317.

(Иранский Азербайджан)[52]. Вероятно, этим и объясняется тесное сближение западной («яковитской») и восточной («несторианской») сирийских церквей или, точнее, участие их представителей в общей литературной жизни. Уместно в данном случае говорить о едином сирийском литературном круге эпохи Ильханов.

Литературное творчество церковных деятелей было, по-видимому, существенной составляющей взаимодействия церквей и власти. Как это было обыкновением для средневековых монархий, особенно восточных, место при дворе являлось залогом благополучия целого региона, народа, конфессии. Вероятно, от этого не в последнюю очередь зависели права и льготы, предоставляемые ханами церквам и монастырям. Как уже говорилось выше, эти отношения в различные моменты истории менялись.

Как свидетельство подобных торжеств до нас дошло удивительное стихотворение (*cōḡīṯā*), обнаруженное исследователями совсем недавно, поэтому его перевод воспроизводится здесь полностью.

Другое, о таинстве лучезарном, спасшем бренных

1. Гости вышнего пира
И участники того веселья!
Приблизьтесь, возьмите залог жизни
В чаше освящающей!
2. Вот я сладостью твоей вести опьянен,
И желаю упиться ею.
Даже если я не достоин этого,
Удостой меня по любви Твоей сподобиться.
3. У всякого пьющего от нее,
Даже если он на кончике калама[53],
Стирает она долги его,
И через нее прощаются все прегрешения.
4. Цвет ее подобен рубинам,
И она потребна юношам и старикам.
Тюрки и ромеи[54]
Любят ее единодушно.

52. Borbone, P. G., Orengo, A. *Stato e chiesa nell'Iran Ilkhanide*, p. 335.

53. Т. е. письменной трости; иными словами, если его имя занесено в список должников.

54. Т. е. византийцы, хотя, возможно, и «римляне», т. е. западные европейцы.

5. Вот кровь Сына Девы,
Исторгнутая копьем над Голгофой,
О которой[55] пророчествовали пророки,
Что она поистине отрада сердцу.
6. Господин Денх̱ā, отец честной,
Католикос Востока!
Живи, превозносимый на высоты,
И пребывай в мире долговечно!
7. Ḵāмӣс немощный в Āлā-Ṭāḳе
Выполнил *сōг̱ӣт̱у* на сандаловом дереве[56],
Когда он был среди монголов
И при посещении развлекал их.

В этом произведении Ḵāмӣс сообщает, что оно было написано во время некоего приема, устроенного монголами в ставке на горе Āлā-Ṭāḳ, причем, вероятно, вино действительно играло там важную роль. Общеизвестно, что винные застолья были важной частью жизни двора, во всяком случае при династиях иранского и тюркского происхождения; теперь же, при монголах, они стали главной ее частью, в течение которой решались важные государственные проблемы. Вполне вероятно, что западносирийскую поэтическую традицию на ханских пиршествах представлял Бар ʿЭб̱рōйō, яковитский мафриан, часто бывавший при дворе[57].

Автор использует эту ситуацию для написания мистической *газели*, только в христианском духе. Газель — наиболее популярная в персидской поэзии форма лирического стихотворения, для которой характерен примерно такой же объем: 10–15 поэтических строк. Величайшие мастера суфийской газели — такие как Саʿдӣ (1181–1291), Фах̱р ад-Дӣн ʿИрāḳӣ (— 1289) и Джалāл ад-Дӣн Рӯмӣ (1207–1273), а позднее — Х̱āфиẓ (ок. 1325–1389/1390) — использовали образ вина для обозначения божественной любви, а опьянения — как символа мистического экстаза, единения с Богом. Таким образом, практически любое обычное явление могло иметь в этой парадигме как минимум два семантических слоя: первый — буквальный и второй — мистико-символический. Зачастую выде-

55. Либо: о котором (т. е. о сыне).

56. Очевидно, имеется в виду подставка для книг и письма, в данном случае из сандалового дерева. Хотя не исключено, что автор подчеркивает, что сочинил произведение, опершись на дерево.

57. Takahashi, H. *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*, pp. 23–25.

лить эти два слоя однозначно нельзя, особенно когда нет достаточных биографических данных об авторе. Тогда буквальная или мистическая интерпретация остается делом предпочтения того или иного исследователя. В данном случае поводом послужил вполне реальный банкет, который поэт использовал для соединения двух литературных мистических традиций: суфийской и христианской. Введение христианской евхаристической символики в парадигму мистической «винной» газели является гениальным нововведением, можно сказать, полной реализацией той метафоры, которая в этой парадигме заложена. Не исключено и даже вероятно, что пир в ханской ставке предварялся служением литургии, и это могло послужить поводом для написания стихотворения. При этом соблюдены все формальные признаки газелей, даже так называемый *таҳаллуç,* упоминание поэтом своего имени в конце стихотворения: *Ḳāмӣс немощный в Āлā-Ṭāḳе выполнил сōғӣṯу на сандаловом дереве*. Также подчеркивается факт сочинения экспромтом, прямо на пиршестве, что типично для персидской придворной поэзии.

Любопытно, что в некоторых рукописях, в частности в самом старом списке Diyarbakir 91, над некоторыми слогами в таких стихотворениях стоят косые черточки красными чернилами[58]. Этот знак обычно используется для обозначения мелодических украшений и распевания определенных слогов (две черты и более, в зависимости от необходимой длительности распеваний). Можно предположить, что стихотворение предназначалось для пения. Тогда встает следующий вопрос: не могло ли оно сопровождаться музыкальным инструментом, например, рубабом, цитрой или другими струнными, как это было принято в персидской поэтической традиции? Возможно, мы имеем дело с мелодекламацией? К сожалению, для ответа на эти вопросы недостаточно информации, и неясно, трактовать ли следующие строки того же автора буквально или же как очередной заимствованный топос:

От древнего пурпура
Достигни покоя
И испей с тем, кто желанен,
Обретение радости,
Под гласы струн
И ароматы благовоний,

58. Например: Diyarbakir 91, fol. 223r — 223v.

С друзьями и возлюбленными,
Прежде, чем ты сгинешь!
И отбрось рассуждение![59]

Когда об «Ā̄лā-Ṭā̄ḳской газели» Ḳ̱āмӣса впервые написал британский исследователь Дейвид Тейлор (в 2010 г.), он привел первые строки шестой строфы в таком варианте, как она выглядит в рукописях и издании, доступных ему: «Господин такой-то, отец славный, Католикос Востока!» Однако в самых ранних рукописях, в том числе и в Diyarbakir 91, как нам удалось установить, фигурирует имя патриарха (как эти строки и воспроизведены нами выше), которому посвящено это стихотворение: «Господин Денḥā, отец честной, Католикос Востока!». Эти строки представляются первоначальными в том числе и потому, что при другом варианте искажается стихотворный размер (не хватает одного слога).

Патриарх Денḥā I (1265–1281), который, по-видимому, упоминается в стихотворении, был ранее монахом того же монастыря Бēṯ Ḳōḳē близ Арбелы. Он был посвящен в патриархи в Багдаде в 1265 г., однако после сильных мусульманских волнений 1268–1269 гг. в этом городе снова перебрался в Арбелу[60]; скончался Денḥā I в 1281 г. во время посещения Багдада, где и был похоронен[61]. Вероятно, этот иерарх, земляк Ḳ̱āмӣса, хорошо с ним знакомый, брал его с собой на различные торжественные мероприятия, в том числе в ставку монгольских ханов, где тот должен был представлять восточносирийскую поэзию. Причем все годы патриаршества Денḥи I укладываются в царствование Абага-хана (1265–1282 гг.), при котором и должен был проходить прием, упомянутый в стихотворении Ḳ̱āмӣса.

Любопытно, что следующий после Йаḇалāхи III патриарх Тимофей II (1318–1332) также был ранее митрополитом Арбелы[62] под именем Мāр Йōсеф[63]. Этот церковный деятель был автором

59. Полный текст см.: *Притула А. Д.* Бар ʻЭбрōйō, Хāмӣс бар Ḳардахē: из Ниневии в Фарс // Commentationes Iranicae: Сборник статей к 90-летию Владимира Ароновича Лившица / Ред.: Тохтасьев С. Р., Лурье П. Б. СПб.: Нестор-История, 2014. С. 512–513.

60. Ibid., p. 184.

61. Ibid., p. 184.

62. Wilmshurst, D. (2000) *The Ecclesiastical Organization of the Church of the East, 1318–1913*, p. 184. CSCO 582, Subs. 104. Lovanii: Peeters.

63. Murre-van den Berg, H. (2006) «The Church of the East in Mesopotamia in the Mongol Period», in *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*. Collectanea Serica. Sankt Augustin, pp. 393–394.

нескольких трактатов[64], ему же, по мнению некоторых исследователей, приписывается авторство биографии патриарха Йаб̱ала̄хи III (ум. 1317 г.)[65]. Таким образом, можно говорить не только об арбельском литературном круге, но и о влиятельной арбельской группе в Церкви Востока, занимавшей, по-видимому, важное место при дворе Ильханов.

Изменения, произошедшие в социальном статусе христианских церквей и, как следствие, в укладе жизни христиан в эту эпоху, подчас проявляются в поэтических произведениях неожиданным образом. Жанр покаянных гимнов весьма традиционен и содержит укоры, обращенные к собственной душе («о самом себе»). Образцом такого жанра может послужить, например, песнопение из сборника, приписываемого Гӣваргӣсу Варде (предположительно, нач. XIII в.). В нем есть такие строки:

Мим[66]: Всеми как мудрый прославлен я.
И всем как знаменитый известен я.
И всеми как храбрец воодушевляем я.
Но сильно испорчен я, горе, горе мне!
Нун: Пророки горе воздадут мне.
Апостолы беду добавят мне.
Ибо писания их твердил я устами,
И преступал их: горе, горе мне!
Семкат: Ряды священников восплачут обо мне
И дьяконы обо мне зарыдают.
Ибо более всех их возвысился я,
И сильно был я порицаем: горе, горе мне!
‘Э: Обо мне восплачут разумные,
Мудрецы и сведущие,
Ибо причислен я был к рассудительным,
А много натворил я глупостей: горе, горе мне![67]

64. Murre-van den Berg, H. (2006) «The Church of the East in Mesopotamia in the Mongol Period», in *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*. Collectanea Serica. Sankt Augustin, p. 393.

65. Ibid., p. 393–394. См. также: Borbone, P. G. (2006) «L’autore della ‘Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma’», in *Loquentes linguis. Linguistic and Oriental Studies in Honour of Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden, pp. 103–108.

66. Название буквы сирийского алфавита. В этом стихотворении использован алфавитный акростих, т. е. каждая строфа начинается с соответствующей буквы по порядку алфавита.

67. *Притула А. Д.* Восточносирийский гимнографический сборник *Варда̄:* XIII–XVI вв. С. 397–399.

Автора (или героя) этих вполне обычных для христианской литературы строк нетрудно представить как некоего монастырского книжника, имеющего определенную известность в духовной среде. Теперь приведем строки из песнопения на эту же тему («о себе самом»), причем с тем же рефреном, но из сборника Ḵāмӣса, т. е. литературного круга конца того же столетия:

Хет: Вино я пил без меры.
Употреблял его с жадностью.
И совершил всяческое прелюбодейство,
И непристойность, и мерзость.
Что делать мне? Горе, горе мне!
…
Каф: Сколько напивался я в притонах!
Сколько спал с блудницами!
И с мужчинами совершал я срам!
В день воздаяния — горе, горе мне![68]

Разумеется, не следует наивно заключать на основании этих строк, что здесь присутствует личная подоплека. Скорее, мы имеем дело с двумя явлениями. С одной стороны, произошло сильное сближение церкви с правящей верхушкой, что отразилось на ее жизни. С другой стороны, автор, как и в других произведениях, может сознательно использовать здесь набор персидских суфийских топосов с городской тематикой. Ответить однозначно, какое из этих явлений здесь преобладает, к сожалению, невозможно.

Можно также отметить, что эксперименты Ḵāмӣса в области формы, точнее стилизации, подчас достигали именно пародии, понимаемой не обязательно как произведение сатирическое, но как нечто, делающее имитируемую форму или эстетику самостоятельным, если не главным действующим лицом произведения. В ряде рукописей сохранилось стихотворение этого поэта, написанное частично по-сирийски, частично по-персидски. Двуязычные произведения — обычное явление в средневековой поэзии. Сам Ḵāмӣс, например, сочинил сиро-тюркское строфическое произведение, по-видимому, для исполнения в церкви[69].

68. Šlēmōn Īšōʿ Ḥošabbā, Q. (ed.) (2002) Ḵāmīs bar Qardāḥē, Mēmrē w-Mušḥāṯā. Nūhadrā [Dohuk], p. 94–95.

69. *Притула А. Д.* Syroturcica: двуязычное строфическое стихотворение монгольского времени // Miscellanea Orientalia Christiana. Восточнохристианское разнообразие/Российский государственный гуманитарный университет, Институт восточ-

Однако, когда каждая строка состоит из персидского словосочетания и сирийских глаголов на конце, как в этом произведении, едва ли возможно усмотреть какую-то стилистику, кроме пародийной. В рукописи Diyarbakir 91 это стихотворение представлено всего тремя строфами[70]. По-видимому, позднее его расширяли и дополняли новыми персидскими оборотами. В итоге в поздних списках вообще почти невозможно понять, о чем идет речь. По-видимому, автор решил пародировать короткие персидские стихотворения *ḳиṭʿе*, представлявшие наиболее интимный и неформальный жанр этой поэтической традиции. Сирийский стихотворец воспроизводит по-персидски основные клише, используемые в таких стихах[71]. Сюжетная канва — неразделенная любовь автора к некой прекрасной персиянке. Приведем несколько строк этого неизданного шедевра, причем для сохранения комического эффекта мы будем передавать персидские фразеологизмы по-английски:

…
Until I saw[72] твой образ чистый,
И love for you[73] смутила мою душу,
Like you[74] прекрасной не видал я:
Изящной, разукрашенной и fiery[75].
Я говорю: come on[76], выпьем вина!
Together мы с тобой, и днем и ночью!
Изгоним from the heart[77] вражду, печаль
И сотворим по воле, как и до́лжно!

ных культур и античности; Ruhr-Universität Bochum, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft; ред. Н. Н. Селезнев, Ю. Н. Аржанов. Москва: ИВКА РГГУ, Пробел-2000, 2014. С. 287–308.

70. Diyarbakir 91, fol. 259r.

71. В русской поэзии таких попыток было в разное время множество, например, О. Э. Мандельштам имитировал излюбленный элемент персидской поэзии *радӣф* (рефрен) с предшествующей рифмой:
Почему ты все дуешь в трубу, молодой человек?
Полежал бы ты лучше в гробу, молодой человек.

72. *Пока я не увидел*

73. *любовь к тебе*

74. *Такой, как ты*

75. *огненной*

76. *пойдем*

77. *из сердца*

Заключение: основные особенности «нового стиля» сирийской поэзии

К сожалению, описанное выше явление не было продолжительным. Монгольская знать постепенно исламизировалась, что не могло не сказаться на ее отношениях с христианскими церквами. Ключевым пунктом было принятие Газан-ханом ислама в 1295 г., что привело к отмене льгот христианским общинам, ужесточению налогового бремени церквей и монастырей. Кульминацией назревавшего конфликта была резня христиан в городе Арбела в 1310 г.[78]

Подводя итоги литературной жизни сирийского поэтического круга того времени, следует отметить следующее: несмотря на явное влияние достижений арабской и персидской литературных традиций, что было связано с приближением к царскому двору, сироязычная словесность выработала свой, не менее оригинальный стиль. Его можно определить как попытку донести содержательные основы своей многовековой традиции, обогатив их новыми формами и мотивами. Не следует думать также, что даже с точки зрения формы она слепо следовала исламским прототипам. Напротив, сохраняются традиционная сирийская метрика, строфическая структура и даже названия жанров. Придворные оды и описания застолий часто несут в себе второй, религиозно-мистический, смысловой слой. Сам этот прием, заимствованный из исламской поэтики, был переосмыслен в русле многовековой христианской литературной традиции.

Следует также отметить, что западносирийские авторы более развивали направление, восходящее к жанру поэтических гомилий *мēмрā* (западносир. *мӣмрō*), превращенных ими в религиозные поэмы. Расцвет же восточносирийского стихосложения этой эпохи в большей степени связан с переосмыслением строфической литургической поэзии (гимнов). Остается не вполне ясным, как это повлияло на исполнение произведений.

78. См., например, *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 737–753.

Библиография/References

Абуль-Фарадж. Книга занимательных историй/Пер. с сир. А. Белова и Л. Вильскера. М., 1957 (переизд.: М. — Л., 1961; также в Белов А., Вильскер Л., Рассказы, освежающие разум и изгоняющие печаль. Л., 1972).

Боголюбов А. Н. Математики. Механики. Биографический справочник. Киев: Наукова Думка, 1983.

Ворожейкина З. Н. Исфаханская школа поэтов и литературная жизнь Ирана в предмонгольское время: XII — начало XIII в. М.: Наука, 1984.

Григорий Юханнан Бар-Эбрая, Нравоучительные рассказы/Пер. со средневекового ассирийского К. П. Матвеева. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1985 (переизд.: *Григорий Юханнан Бар-Эбрая (Абуль-Фарадж).* Смешные рассказы. М.: Политиздат, 1992).

Дроздов В. А. Трактат *Му'нис ал-ʻушшак* Сухраварди // Исламская философия и философское исламоведение: Перспективы развития. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 56–68.

Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.

Притула А. Д. Ḫāмӣс Бар Ḳардаḥē, восточносирийский поэт конца XIII в. // Символ. 2012. № 61. С. 303–317.

Притула А. Д. Ḳāмӣс Бар Ḳардаḥē (кон. XIII в.) и арбельский литературный круг // Христианский Восток, 6 (12), СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2013. С. 216–243.

Притула А. Д. Бар ʻЭбрōйō, Хāмӣс бар Ḳардахē: из Ниневии в Фарс // Commentationes Iranicae: Сборник статей к 90-летию Владимира Ароновича Лившица/Ред.: Тохтасьев С. Р., Лурье П. Б. СПб.: Нестор-История, 2014. С. 508–514.

Притула А. Д. Syroturcica: двуязычное строфическое стихотворение монгольского времени // Miscellanea Orientalia Christiana. Восточнохристианское разнообразие/Российский государственный гуманитарный университет, Институт восточных культур и античности; Ruhr-Universität Bochum, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft; ред.: Селезнев, Н. Н., Аржанов Ю. Н. М.: ИВКА РГГУ, Пробел-2000, 2014. С. 287–308.

Притула А. Д. Восточносирийский гимнографический сборник *Вардā:* XIII–XVI вв. (Христианский Восток, 7/XIII). СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2014.

Рудаки. Стихи/Пер. В. В. Левика и С. И. Липкина, ред. и коммент. И. С. Брагинского. М.: Издательство художественной литературы, 1963. [http://www.sattor.com/russian/Rudaki.htm доступ от 01.10.2014].

Abul'-Faradzh, Kniga zanimatel'nykh istorii/Tr. from Syriac by A. Belova & L. Vil'skera. Moscow, 1957 (repr.: M.–L., 1961; also in: Belov, A., Vil'sker, L., Rasskazy, osvezhaiushchie razum i izgoniaiushchie pechal'. Leningrad, 1972).

Barotto, A., Riberi P., Volpicelli M., Mengozzi A. (2011) «La verità visibile nella natura e nella scrittura. Sul baco da seta di Khamis Bar Qardaḥe (fine del XIII secolo)», in *Kervan — Rivista Internazionale di studii afroasiatici*, n. 13/14 — luglio 2011, pp. 47–55.

Baumstark, A. (1922) *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte.* Bonn: A. Marcus und E. Weber.

Bedjan, P. (ed.) (1890) *Gregorii Barhebræi Chronicon Syriacum e codd. mss. emendatum ac punctis vocalibus adnotationibusque locupletatum.* Paris: Maisonneuve.

Bogolubov, A. N. (1983) *Matamatiki. Mehanizmy. Biograficheskij spravochnik*. Kiev: Naukova Dumka.

Borbone P. G. (2004) «Barhebreaus e Juwaynī: un chronista sira e la sua fonte persiana», *Egitto e vicino Oriente* 27: 121–144.

Borbone, P. G., Orengo, A. (2006) «Stato e chiesa nell'Iran Ilkhanide. La chiesa alla corte di Arghon nelle fonti siriache e armene», *Egitto e Vicino Oriente* 29: 325–337.

Brock, S. P. (2011) «Poetry», in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, NJ: Gorgias Press, p. 334–336.

Drozdov, V. A. (2012) «Traktat Mu'nis al-'ushshaq Suhravardi» [The *Mu'nis al-'ushshaq Suhravardi* Treatise], in *Islamskaja filosofija b filosofskoe islamovedenie: Gerspektivy razvitija*. Moscow: Jazyki slavjanskih kultur, pp. 56–68.

Grigorii Iukhannan Bar-Ebraia, Nravouchitel'nye rasskazy/Tr. from medieval Assyrian [sic] by K. P. Matveev. Moscow, 1985 (repr.: Grigorii Iukhannan Bar-Ebraia (Abul' — Faradzh), Smeshnye rasskazy. Moscow, 1992).

Ktābā d-Durrāšā (Ktābā d-Ma'wātā) des Elijā von Anbār: mēmrā I–III (1996)/hrsg. von Andreas Juckel. CSCO, 559, 560; Scriptores Syri, 226, 227. Lovanii: Peeters.

Mengozzi, A. (forthcoming) «The Kṯāvā of Khamis bar Qardahe: Preliminary Remarks on the History of the Text», in *Syriac Encouters, the Proceedings of the Sixth North American Syriac Symposium*. Duke University, Durham, North Carolina, June 26–29, 2011.

Mengozzi, A. (2014) «Persische Lyrik in syrischem Gewand: Vierzeiler aus dem Buch des Khamis bar Qardaḥe (Ende 13. Jh.)», in M. Tamcke, S. Grebenstein (eds) *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011* (Göttinger Orientforschungen: Reihe 1, Syriaca 46), pp. 155–176. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Murre-van den Berg H. (2006) «The Church of the East in Mesopotamia in the Mongol Period», in *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*. Collectanea Serica. Sankt Augustin, pp. 377–394.

Mušḥōtō d-Mōr Grīgōriyūs Yūḥannōn Bar 'Eḇrōyō mapriyōnō qaddīšō d-Madnḥō. (Monastery of St. Ephrem the Syrian Publications). [Glane/Losser], 1983.

Pigulevskaja, N. V. (2000) *Sirijskaja srednevekovaja istoriografija. Issledovanija i perevody* [Syriac Medieval Historiography. Studies and Translations], pp. 737–753. St.-Petersburg: Dmitrij Bulanin.

Pritula, A. D. (2012) «Khamis Bar Qardahe, vostochnosirijskij poet kontsa 13 v». [Khamis Bar Qardahe, an East Syrian Poet of the Late 13th century], *Simvol* 61: 303–317.

Pritula, A. D. (2013) «Khamis Bar Qardahe (kon. 13 v.) I arbelskij literaturnyj krug» [Khamis Bar Qardahe (late 13th century) and the Arbela Literary Circle], *Hristianskij Vostok* 6/12: 216–243.

Pritula, A. D. (2014) «Bar 'Ebrojo, Khamis Bar Qardahe: iz Ninevii v Fars» [Bar 'Ebrojo, Khamis Bar Qardahe: from Nineveh to Fars], in *Commentationes Iranicae: Sbornik statey k 90-letiju Vladimira Aronovicha Livshitsa*. Red.: Tohkasjev S. P., Lurje P. B. St. Petersburg: Nestor-Istorija, pp. 508–514.

Pritula, A. D. (2014) «Syroturcica: dvujazychnoe strofichesкое stihotvorenie mongolskogo vremeni» [Syroturcica: a Bilingual Strophic Poem from the Mongol Time], in *Miscellanea Orientalia Christiana. Vostochnohristianskoe raznoobrazie*/Rossijskij gosudarstvennyj gemanitarnyj universitet, Institut vostochnyh kultur i antichnosti; Ruhr-Universität Bochum, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft; red. Seleznyov N. N., Arzhanov Yu. N. Moscow: IVKA RGGU, Probel-2000, pp. 287–308.

Pritula, A. D. (2014) *Vostochnosirijskij gimnograficheskij sbornik Warda (13–16 vv.)* [The Warda East Syrian Hymnologic Collection (13th-16th cent.)] (Hristianskij Vostok 7/13). St.-Petersburg: Izdatelstvo Gosudarstvennogo Ermitazha.

Pritula, A. (2014) «Zwei Gedichte des Ḫāmīs bar Qardāḥē: Ein Hochgesang zu Ehren von Bar ʿEbrōyō und ein Wein-Gedicht für die Khan-Residenz», in M. Tamcke, S. Grebenstein (eds) *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011* (Göttinger Orientforschungen: Reihe 1, Syriaca 46), pp. 315–328. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Rudaki. *Stihi*. Per. V. V. Levika i S. I. Lipkina. Red. i comment. I. S. Braginskogo [Poems. Transl. by V. V. Levik and S. I. Lipkin. Ed. and comment. by I. S. Braginsky]. Moscow: Izdatelstvo Hudozhestvennoj Literatury, 1963, [http://www.sattor.com/russian/Rudaki.htm accessed on 01.10.14].

Šlēmōn Īšōʿ Ḥošabbā, Q. (ed.) (2002) *Ḵāmīs bar Qardāḥē, Mēmrē w-Mušḥāṯā*. Nūhadrā [Dohuk] (ʿIrāq).

Takahashi, H. (2005) *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*. Piscataway (NJ): Gorgias Press.

Takahashi, H. (2011) «Bar ʿEbroyo, Grigorios», in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, NJ: Gorgias Press, pp. 54–56.

Teule, H. (2003) «Barhebraeus and his Time: The Syrian Renaissance'», *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 3: 21–43.

Taylor, D. (2010) "'Your Sweet Saliva is the Living Wine': Drink, Desire, and Devotion in the Syriac Wine Songs of Khāmīs bar Qardāhē», in *The Syriac Renaissance*/Ed. Teule, H., Tauwinkl, C. F., ter Haar Romeny, B., van Ginkel, J. Leuven/Paris/Walpole (MA), pp. 31–53.

Teule, H. (2010) «The Syriac Renaissance», in *The Syriac Renaissance*/Ed. Teule, H., Tauwinkl, C. F., ter Haar Romeny, B., van Ginkel, J. Leuven/Paris/Walpole (MA), pp. 1–30.

Vorozhejkina, Z. N. (1984) *Isfahanskaja shkola poetov i literaturnaja zhizn Irana v predmongolskoe vremja: 11-nachalo 13 vv*. [The Isfahan Poetic School and the Literary Life of Premongol Iran: 11th-early 13th cent.]. Moscow: Nauka.

Wilmshurst, D. (2000) *The Ecclesiastical Organization of the Church of the East, 1318–1913*. CSCO 582, Subs. 104. Lovanii: Peeters.

Йоханнес Ден Хайер

Отношения между коптами и сирийцами в свете открытий в *Дейр ас-Сурйāн*

Johannes den Heijer

Relations between Copts and Syrians in the Light of Discoveries at *Dayr as-Suryān*

Johannes den Heijer — Professor of Arabic Studies and President of the Centre d’études orientales — Institut orientaliste de Louvain, Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgium). johannes.denheijer@uclouvain.be

This article offers a contextualizing analysis of archeological, iconographical and epigraphical data discovered mostly in the late 1990s at Dayr as-Suryān in Wādī-n-Naṭrūn between Cairo and Alexandria. It highlights the historical relations between the Egyptian (Coptic) and Syrian Christian communities and the presence of Syrian monks at the monastic site in question, as well as in Cairo and in Egypt generally. The main textual evidence studied consists of epigraphical material that may be considered to be «synodical inscriptions» as they are shown to be related to the exchange of the well-established tradition of exchange of «Synodical Letters» between the patriarchs of the two non-Chalcedonian sister Churches. Four such inscriptions, dated to the 8th, 9th, 10th, and 11th centuries A.D., are compared to external evidence and more particularly to Copto-Arabic historiography. In a concluding analysis, this phenomenon is briefly studied within the larger context of contacts and exchanges between the two communities and the migration of Syrian and other Oriental Christians to Egypt.

Keywords: Coptic Orthodox Church, Syrian Orthodox Church, Patriarchate of Alexandria, Patriarchate of Antioch, Dayr as-Suryān, Monastery of the Syrians, Wādī-n-Naṭrūn, Syriac inscriptions,

Ден Хайер Й. Отношения между коптами и сирийцами в свете открытий в *Дейр ас-Сурйāн* // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 118–139.
Den Heijer, J. (2015) «Relations between Copts and Syrians in the Light of Discoveries at *Dayr as-Suryān*», *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 118–139.

Synodical Letters, History of the Patriarchs of Alexandria, Bashmurites, Moses of Nisibis, Syrians in Egypt, Armenians in Egypt, Abbasids, Fatimids.

1. Введение

В коптологических исследованиях различных направлений уделялось немало внимания контактам и взаимодействию между Коптской Церковью и другими христианскими сообществами на Ближнем Востоке, в особенности нехалкидонским «Церквам-сестрам» Сирии, Армении, Нубии и Эфиопии. На различных уровнях Коптская Церковь всегда поддерживала особые отношения с этими Церквами, хотя эти отношения были разными. В настоящей статье предлагается рассмотрение некоторых аспектов истории отношений между коптами и сиро-ортодоксами, верными Антиохийскому патриархату[1].

Среди работ, посвященных этим связям, достаточно упомянуть соответствующие разделы по «Монастырю сирийцев» (*Дейр ас-Сурӣа̄н*) в Нитрийской пустыне (*Ва̄дӣ н-Наṭрӯн*) во втором томе основательного исследования Хью Дж. Эвелин Уайта, посвященного монастырям в этой области[2], и обстоятельную работу о. Жана Мориса Фие об истории взаимоотношений коптских и сирийских христиан[3]. Кроме того, в ходе относительно недавних исследований, проведенных в церкви Пресвятой Девы в *Дейр ас-Сурӣа̄н,* были открыты новые фрески, надписи на коптском, сирийском и арабском языках и новые рукописи в составе знаменитого собрания сирийских манускриптов; от сведений, содержащихся в некоторых из них, напрямую зависит наше представление

1. В настоящее время их обычно называют сиро-ортодоксами (по-арабски *сурӣа̄н урс̱уд̱укс*), нередко можно встретить также обозначение «яковиты» (по имени Иакова Барадея). В контексте данного исследования мы избегаем использования термина «яковиты», т. к. он может быть употреблен и по отношению к коптам, см. Du Bourguet, P. (1983) «Le mot ‘copte’», *Bulletin de la société d’archéologie copte* 25: 101–106 (особ. p. 101).

2. Evelyn White, H. G. (1932) *The Monasteries of the Wâdi ’n Natrûn*, II. New York: Metropolitan Museum of Art. О местных монастырях см. также: den Heijer, J. (2009) «Wādī al-Naṭrūn and the History of the Patriarchs of Alexandria», in Mikhail, M. A. S., Moussa, M. (eds) *Christianity and Monasticism in Wadi al-Natrun. Essays from the 2002 International Symposium of the Saint Mark Foundation and the Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society,* pp. 24–42. Cairo, New York: The American University in Cairo Press.

3. Fiey, J.-M. (1972–1973) «Coptes et Syriaques, contacts et échanges», *Studia Orientalia Christiana, Collectanea* 15: 297–365.

о сосуществовании коптов и сирийцев в этом монастыре с первой половины VIII до конца XVI в. Результаты этих исследований были опубликованы в серии статей. Следует упомянуть междисциплинарное исследование, предпринятое Карелом Иннеме, Петером Гроссманом, Конрадом Дженнером и Лукасом Ван Ромпаем, посвященное историческим, архитектурным и эпиграфическим материалам[4], а также более аналитическую работу[5], в которой Карел Иннеме и Лукас Ван Ромпай дискутируют о том, что «Монастырь сирийцев» был не обособленным владением сирийцев в Египте, но на разных этапах своей истории оказывался местом совместного проживания египетских и сирийских монахов, в котором часто проявлялись интересные формы культурного взаимодействия[6].

Основная цель настоящего исследования — предложить дополнительный комментарий по поводу исторического контекста некоторых из этих данных и таким образом внести вклад в углубление нашего знания не только истории «Монастыря сирийцев» в Египте, но и других аспектов взаимоотношений коптов и сирийцев.

2. Надписи в *Дейр ас-Сӯрӣāн* и обмен синодальными посланиями

Для истории отношений двух Церквей-сестер на высшем уровне наиболее значительным представляется обнаружение в «Монастыре сирийцев» ряда надписей, содержащих имена коптских и сирийских патриархов. Поскольку эти надписи, насколько мне известно, единственный памятник записи имен сирийских патриархов на стенах коптского религиозного здания, они требуют систематического анализа в контексте коптско-сирийских от-

4. Innemée, K. C., Grossmann, P., Jenner, K. D., Van Rompay, L. (1998) «New Discoveries in the Al-ʾAḏrâʿ Church of Dayr as-Suryân in the Wâdî al-Natrûn», *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 4: 79–103.

5. Innemée, K. C., Van Rompay, L. (1998) «La présence des Syriens dans le Wadi al-Natrun (Égypte), à propos des découvertes récentes de peintures et de textes muraux dans l'Église de la Vierge du Couvent des Syriens», *Parole de l'Orient* 23: 167–202. См. также Innemée, K. C., Van Rompay, L., Sobczynski, E. (1999) «Deir al-Suryan (Egypt): Its Wall-paintings, Wall-texts, and Manuscripts», *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2(2): 167–188; Innemée, K. C., Van Rompay, L. (2000) «Deir al-Suryan (Egypt): New Discoveries of January 2000», *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 3(2): 253–279.

6. Этот феномен — контакты между представителями разных сообществ — засвидетельствован в Египте и в других местах, особенно в XII в. См. Youssef, Y. N. (1998–1999) «Multiconfessional Churches in Egypt During the XII Century», *Bulletin of Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society* 5: 45–54.

ношений. Эти отношения характеризовались в первую очередь тем, что на протяжении веков имена Антиохийских патриархов поминались в коптских церквах за литургией, и, наоборот, литургия сирийской церкви содержит поминание патриарха Александрии. Затем обе церкви обменивались тем, что принято называть синодальными посланиями: одной из первых обязанностей новоизбранного патриарха, готовящегося взойти на патриарший престол, было оповещение об этом Церкви-сестры и исповедание в послании своей ортодоксальной веры. В коптских исторических документах такой обмен синодальными посланиями засвидетельствован до XIII в.

Такие «синодальные надписи» в *Дейр ас-Сурйāн* датируются периодом от конца VIII или начала IX в. до конца XI в. Этими датами и определяется диапазон свидетельств, рассматриваемых ниже.

2.1. Надпись патриарха Кириака

Самая старая надпись, из обнаруженных на сегодняшний день в *Дейр ас-Сурйāн*, в которой фигурирует патриаршее имя, выполнена в удивительном орнаментальном стиле — сирийский текст написан вертикально и в зеркальном отображении[7]. Текст надписи прост: «Святейший Кириак, патриарх Антиохии». По предположению Л. Ван Ромпая, это, скорее всего, сиро-ортодоксальный патриарх Антиохии Кириак (793–817), который, по-видимому, каким-то образом оказал монастырю поддержку финансированием строительства или ремонта, или отправкой сирийских монахов насельниками в этот монастырь. Уместно напомнить, что этот Кириак был родом из г. Тагрит (араб. Тикрӣт), расположенном на Тигре, в Месопотамии (ныне Ирак), и, возможно, поддерживал особые связи с общиной тикритцев в Каире, которая, как известно, играла значительную роль в ранней истории *Дейр ас-Сурйāн*[8].

Патриаршество Кириака весьма примечательно для истории коптско-арабских отношений. Как мы узнаем из своего рода

7. Как отмечает Лукас Ван Ромпай, такой тип декоративного «зеркального письма» имеет аналоги в (более поздней) исламской каллиграфии. Innemée, K. C., Grossmann, P., Jenner, K. D., Van Rompay, L. «New Discoveries», pp. 102–103, Fig. 18; об этой надписи см. также Innemée, K. C., Van Rompay, L. «La présence des syriens», p. 200, Fig. 7; Innemée, K. C., Van Rompay, L. «New Discoveries», p. 196/paragr. [40] a.

8. Innemée, K. C., Van Rompay, L. «La présence des Syriens», p. 184.

«официальной» истории Коптской Церкви — «Истории патриархов Александрии»[9], — этот сирийский патриарх был избран после периода нестроений, начавшегося после того, как некий Исаак, епископ Ḥаррāна, был неканонично назначен Антиохийским патриархом распоряжением Аббасидского халифа ʿАбд Аллāха, в результате чего от него отвернулись египетские христиане-единоверцы. Отношения наладились только после того, как коптский патриарх Иоанн (Йӯḥаннā) IV (775–799) смог, наконец, отправить синодальное послание патриарху Антиохийскому Георгию и получить от него ответ[10].

Георгию наследовал Кириак, тот патриарх, о котором идет речь, написавший в Александрию синодальное послание, доставленное туда Анастасием, митрополитом Дамаска[11]. Тем временем патриархом Александрии был избран Марк (Мурḳус) II (799–819).

9. Цитаты из «Истории патриархов Александрии» в этой статье даются по изданиям Evetts, B. T. A. (1904–1915) *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. T. I, pp. 99–214, T. V, pp. 1–215, T. X, pp. 357–551. (Patrologia Orientalis). Paris: Firmin-Didot и Atiya, A. S., ʿAbd al-Masīḥ, Y., Khs-Burmester, O. H. E, Khater, A. (1943–1974) *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sawīrus Ibn al-Muqaffaʿ, bishop of al-Ašmūnīn*. T. I–IV. Le Caire: [Société d'archéologie copte]. Следует отметить, что ни то, ни другое издание не является критическим, и потому ни текст, ни перевод не могут рассматриваться как надежные. См.: den Heijer, J. (1989) *Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriğ et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 513: Subsidia, tom. 81). Lovanii: E. Peeters; den Heijer, J. (1991) «History of the Patriarchs of Alexandria», in Atiya, A. S. (ed.) (1991) *Coptic Encyclopedia*, vol. 4, pp. 1238–1242. New York: Macmillan; Pilette, P. (2010), «La recension primitive du texte arabe de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie: problématique et perspectives», *Acta Orientalia Belgica* 23: 141–155; den Heijer, J., Pilette, P. «Transmission et diffusion de l'Historiographie copto-arabe: nouvelles remarques sur les recensions primitives et vulgate de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie», in Monferrer Sala, J. P., Torallas Tovar, S. (eds) (2013) *Cultures in Contact. Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context*. Córdoba — Beirut: CNERU — CEDRAC; Pilette, P. (2013) «L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*: Une nouvelle évaluation de la configuration du texte en recensions», *Le Muséon* 126 (3–4): 419–450. В настоящее время (2014) новое критическое издание этого текста, основанное на его первоначальной редакции, готовится в рамках международного проекта по коптско-арабской историографии (*International Copto-Arabic Historiography Project — ICAHP*), который координируется Центром восточных исследований Лувенского Института востоковедения (*Institut orientaliste de Louvain — CIOL*), одного из подразделений Института цивилизаций, искусств и словесности (*Institut des civilisations, arts et lettres — INCAL*) Лувенского Католического университета. Подробнее см.: http://www.uclouvain.be/443718.html, доступ от 05.10.14.

10. Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I iv, pp. 496–497 (Patrologia Orientalis X, pp. 382–383).

11. Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I iv, pp. 506–509 (Patrologia Orientalis X, pp. 392–395).

В своем официальном послании Кириаку, доставленном епископами Марком (Мурḳус) Тиннӣса и Марком (Мурḳус) ал-Фарамы, он жалуется на трудности, с которыми он столкнулся из-за еретического движения, недавно возникшего в Египте[12]. С сирийской же стороны в неправоверие впал Авраам, один из митрополитов Кириака. Занятно читать, как Марк Александрийский, видимо, считавший, что Кириак слишком вяло реагирует на еретическое движение в Сирии, призывает его «исцелить» Авраама[13].

Хотя положение и Марка Александрийского, и Кириака Антиохийского, очевидно, было сложным ввиду означенного противостояния[14], они тем не менее чувствовали себя в силе поддерживать регулярные взаимоотношения, выражающиеся на официальном уровне в обмене синодальными посланиями. Что же всё это значит для интерпретации рассматриваемой нами надписи? С одной стороны, можно предполагать, что сирийские монахи, населявшие *Дейр ас-Сурӣа̄н*, испытывали облегчение от того, что отношения между их патриархатом и патриархатом принимающей их страны, наконец, нормализовались. С другой стороны, тот факт, что упомянут только их собственный патриарх и что надпись так декорирована, может быть понят как выражение подчеркнутой верности ему на фоне обвинений со стороны коптского патриарха в недостаточном усердии в борьбе с диссидентами в Сирии.

2.2. Надпись патриархов Йаʿḳӯба и Дионисия

Вторая надпись, только часть которой сохранилась до наших дней, сообщает о совместном строительном предприятии и обустройстве монастыря неким Маттаем и Йаʿḳӯбом, имевших место во дни Йаʿḳӯба (Иакова), патриарха Александрии (819–830) и знаменитого Дионисия Теллмаḥрского (818–845). Л. Ван Ромпай датирует этот текст 818/819 г.[15]

12. Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I iv, pp. 522–524 (Patrologia Orientalis X, pp. 408–410).
13. Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I iv, pp. 530–532 (Patrologia Orientalis X, pp. 416–418).
14. Помимо эпизода с Авраамом в сирийской историографии указываются многие случаи серьезного расхождения и противостояния в Сирийской Церкви в период патриаршества Кириака. См. Innemée, K. C., Van Rompay, L. «La présence des Syriens», p. 185.
15. Innemée, K. C., Van Rompay, L. «La présence des Syriens», pp. 179–180, p. 201, Fig. 8.

Тот факт, что в этой надписи поименно названы как коптский, так и сирийский патриарх, заслуживает особого внимания, хотя бы потому, что это первая известная надпись с подобным упоминанием в восточнохристианском контексте. Прежде всего, хотелось бы отметить, что эта надпись датируется самым началом периодов патриаршества обоих названных патриархов, т. е. временем, когда прямых контактов между ними еще не было, т. к. только в 825 и 830 гг. Дионисий персонально совершит путешествия в Египет и вручит свои синодальные послания. Тем не менее именно эти два визита Дионисия в Египет и его активное участие в политических событиях своего времени придают значимость контекстуализации рассматриваемой надписи в истории отношений двух патриархатов, засвидетельствованной коптскими и сирийскими историческими источниками.

Как только Дионисий стал преемником Кириака на патриаршем престоле Антиохии, он получил послание от Марка Александрийского, на которое ответил своим собственным синодальным посланием[16]. Впервые он посетил Египет в 825 г., сопровождая Аббасидского халифа ал-Маʾмӯна. Его основным мотивом для совершения этого путешествия было желание встретиться с новым патриархом Йаʿḳӯбом, тем более, что он пока не получал от него синодального послания[17]. При следующем коптском патриархе, Иосифе (830–849), политическая обстановка ярко окрашена восстанием башмуритов, живших в болотистых областях близ Тиннӣса, на юго-востоке Дельты, и регулярно бравшихся за оружие, чтобы противостоять угнетению со стороны сборщиков налогов Аббасидского правительства. Считается, что эти нестроения помешали Дионисию отправить свое синодальное послание новому коптскому патриарху[18]. Халиф собственной персоной отправился в Египет, стремясь умиротворить восставших, и взял с собой Дионисия. В ходе этого, второго, визита Дионисий вместе с Иосифом Алек-

16. Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I iv, pp. 548–551 (Patrologia Orientalis X, pp. 434–437).

17. Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I iv, pp. 579–581 (Patrologia Orientalis X, pp. 465–467); Fiey, J.-M. «Coptes et Syriaques», pp. 320–321. Неопубликованная вторая часть первоначальной редакции «Истории патриархов Александрии» содержит более пространное сообщение об этом эпизоде: Ms. Paris ar. 303, fol. 28b—31b. Об изначальной и популярной версиях см. Den Heijer, J. *Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriǧ et l'historiographie copto-arabe*, pp. 14–80.

18. Fiey J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 321.

сандрийским тщетно старался убедить башмуритов прекратить сопротивление. Когда терпение ал-Маʼмӯна иссякло, он послал своего военачальника ал-Афшӣна подавить восстание. Многие повстанцы погибли в ходе подавления, и многие уцелевшие были депортированы в Ирак[19]. Этот эпизод, оставивший следы в коллективной памяти коптов, сохраняющиеся по сей день, особенно важен для настоящего исследования, поскольку это единственный случай в истории, когда глава сирийской Церкви прямо и активно вмешался во внутренние дела части коптского населения, и не только в пастырском качестве, но и как лицо, привлеченное мусульманским правителем[20].

Возвращаясь к надписи в *Дейр ас-Сурйа̄н*, следует указать на одну хронологическую проблему. Х. Дж. Эвелин Уайт утверждал, что монастырь, по всей видимости, был перестроен между 830 и 859 гг., и что «весьма вероятно, что его перестройка была прямым или косвенным следствием посещения сирийского патриарха Дионисия Египта в 829–830 гг.»[21]. Однако новооткрытая

19. Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I iv, pp. 599–616 (Patrologia Orientalis X, pp. 485–502). В сирийской историографии основным источником в данном случае является сообщение самого Дионисия, включенное в летопись Михаила Сирийца: Chabot, J.-B. (1901–1924) *Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199)*, T. III, pp. 76–83; T. IV, pp. 522–527. Paris: E. Leroux. См. также Van Reeth, J. M. F. (1994) «Caliph Al-Maʼmūn and the Treasure of the Pyramids», *Orientalia Lovaniensia Periodica* 25: 221–236 (особ. pp. 221–223).

20. Не вполне ясно, передавалась ли эта история устно или посредством письменной передачи, на протяжении веков или же она была оживлена в памяти в не столь давнее время. Из поздних копто-арабских исторических произведений только *Chronicon Orientale* содержит сообщение из «Истории патриархов Александрии». В совсем кратком варианте оно приведено в издании: Cheikho, L. (ed.) (1903) Petrus Ibn Rahib, *Chronicon Orientale,* pp. 129–130. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores arabici, Series tertia, 1). Beryti — Parisiis — Lipsiae: Typ. Cath. [etc.]. Об этих текстах см. Den Heijer, J. (1996) «Coptic Historiography in the Fāṭimid, Ayyūbid and Early Mamlūk Periods», *Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* 2: 67–98. История восстания башмуритов приводится в некоторой обработке, вдохновленной коптским национализмом начала XX в. в Anba Isudhurus (1924) *Al-Kharīda an-Nafīsa fī Tārīḫ al-Kanīsa*, ǧ. II, ṣṣ. 201–202. Al-Qāhira. В 1980-х гг. история восстания башмуритов упоминается в статье, опубликованной в прессе, где проводилась параллель между этим мятежом IX в. и современными конфликтами общины: ʿAziz Girgis, Ṣawt al-Mašriq, 11 июня, 1983 г. Л. Барбулеско предполагает, что уничижительное описание этим журналистом вмешательства Дионисия подразумевало указание на греко-католического патриарха Максима V Ха̣кӣма, которого он рассматривал как недостаточно критично настроенного по отношению к правительственной политике: Barbulesco, L. (1985) *Les chrétiens égyptiens aujourd'hui: éléments de discours*, pp. 95–99. Le Caire: Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale.

21. Evelyn White, H. G. *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, II, 311.

надпись, как уже было указано выше, ясно указывает на строительную деятельность в самом начале патриаршества Дионисия и, таким образом, не имеет никакого отношения к его визиту. Значит ли это, что датировку Эвелин Уайта следует скорректировать? Или же нужно допустить, что имели место две перестройки монастыря, одна в 819 г. и другая 11 или 40 лет спустя? Как бы то ни было, первое предприятие строительства соответствует реконструкции, датированной У. Моннере де Вийяром временем между 819 и 836 гг., поскольку оно было предпринято после набега бедуинов в 817 г.[22]: надпись в самом деле подтверждает такую датировку, привязывая сообщение к 819 г. Что же касается второго строительного предприятия или восстановительных работ, можно предположить, что это было связано с приобретением монастыря сирийскими монахами, состоявшимся между 851 и 859 гг.[23], но мы, кажется, не располагаем надежными доказательствами для такой идентификации.

Наконец, уместно упомянуть, что в «Истории патриархов Александрии» именно контакты между патриархами Дионисием и Иосифом представлены как образец отношений между патриархами Антиохии и Александрии, и на важность обмена синодальными посланиями указывается следующим образом:

> И кто не подивится, услышав о сих чудесах? Ведь каждый патриарх, восседающий на святом престоле, направляет свою заботу на три отделения дел: заботу о синодальном послании патриарху Антиохии, затем наши отношения с абиссинцами и нубийцами, и, наконец, исполнение предписаний, изданных правителем Египта в отношении патриархов и епископов, чтобы дела православных церквей поддерживались в добром порядке. И Бог свел эти три отделения дел воедино у отца нашего, патриарха Аввы Иосифа, посредством прибытия халифа ал-Ма'мӯна из сей страны и патриаршего собеседования с ним, и прибытия Дионисия, патриарха Антиохии, с которым он имел общение, и прибытия сына царя нубийцев, [а также] преус-

22. Monneret de Villard, U. (1928) *Les églises du Monastère des Syriens au Wâdî en-Natrûn*. Milano: Tipografia pontificia arcivescovile San Giuseppe; цит. по: Fiey J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 325–326, n. 137.

23. Такой диапазон дат для времени, когда монастырь был приобретен сирийцами, дается Ж.-М. Фие: Fiey J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 326 вслед за Эвелин Уайтом: Evelyn White, H. G. *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, II, 310.

пеяния в делах, видения поистине великой славы, как сказал пророк Давид: «Все народы будут служить ему»[24].

2.3. Двери Моисея Нисивинского

До недавних открытий единственными текстами на монументальных памятниках, содержавшими имена коптского и сирийского патриархов, были сирийские надписи на деревянных дверях церкви. В первой надписи, датируемой 914 г., упоминаются Гавриил I Александрийский (910–920) и Иоанн (Йӯḥаннāн) Антиохийский. Во второй надписи, датируемой 926/927 г., упоминаются Косма (Ḳузмā) III Александрийский (920–932) и Василий (Басилиос) II Антиохийский[25]. Эти две надписи относятся ко времени строительной деятельности известного архимандрита Моисея Нисивинского, который привез с собой в монастырь некоторое число сирийских рукописей из Месопотамии[26].

Эти двери — весьма примечательный памятник истории совместного коптско-сирийского существования в *Дейр ас-Сурйāн*. По словам Ж.-М. Фие (который воспроизводит оценку У. Моннере де Вийяра), в них проявилось соединение коптского мастерства и сирийского вдохновения[27]. К. Иннеме и Л. Ван Ромпай отмечают как любопытный факт, что в надписях первым упоминается коптский патриарх, и затем Антиохийский, при том, что надписи относятся к «наиболее сирийскому периоду» истории *Дейр ас-Сурйāн*[28].

24. Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I iv, pp. 621–622 (Patrologia Orientalis X, pp. 507–508). Библейская цитата в конце — Пс. 71:11.

25. Innemée, K. C., Van Rompay, L. «La présence des syriens», pp. 187; Innemée, K. C., Van Rompay, L., Sobczynski, E. «Deir al-Suryan (Egypt): Its Wall-paintings, Wall-texts, and Manuscripts», p. 191/paragr. [30] — [32] (L. Van Rompay).

26. Fiey J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 340–341; Innemée, K. C., Van Rompay, L. «La présence des syriens», pp. 186–189.

27. Fiey J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 343.

28. Innemée, K. C., Van Rompay, L. «La présence des syriens», pp. 193–194; Innemée, K. C., Van Rompay, L., Sobczynski, E. «Deir al-Suryan (Egypt): Its Wall-paintings, Wall-texts, and Manuscripts», pp. 190–191/paragr. [30] — [32] (L. Van Rompay). В этой связи уместно также обратить внимание на надпись, сделанную внутри купола над *ḫūrus*'ом (т. е. клиросами), в которой упоминается «Отец Моисей, игумен и эконом». Согласно Л. Ван Ромпаю, этот монастырский глава и некто «отец Аарон», упомянутый в той же надписи, по-видимому, те же самые «Моисей и Аарон, священники и управители монастыря», которые упоминаются в сирийской рукописи из собрания Британской Библиотеки. См. Innemée, K. C., Van Rompay, L., Sobczynski, E. «Deir al-Suryan (Egypt): Its Wall-paintings, Wall-texts, and

Хотя мы знаем, что контакты тогда существовали, по меньшей мере между Василием II Антиохийским (923–935) и Космой III Александрийским (920–932), мы не находим в «Истории патриархов Александрии» упоминания обмена синодальными посланиями между названными патриархами. Фие полагает, что причина этого, возможно, в том, что автор этой серии биографий, епископ Мӣх̮а̄ʼӣл Тиннӣсский, не испытывал особого интереса к этому предмету[29]. Однако, как мы увидим, такое объяснение плохо согласуется с другими имеющимися сведениями.

2.4. Надпись патриархов Кирилла II и Дионисия V

Последняя надпись, которую мы рассмотрим, явным образом указывает на традицию обмена синодальными посланиями между этими патриархами. Надпись датируется 1076/1077 г., и ее текст следующий (как его дает Л. Ван Ромпай):

> Синодальное [послание] Мар Дион[и]сия, [п]атриарха Антиохии и Сирии, Мар Кириллу Александрийскому, в год 1390 македонцев, во дни Мар Йух̣аннана [Та]гритского.

Как справедливо отмечает Л. Ван Ромпай, «в данном случае мы имеем дело с формальным сообщением, утвержденным руководством монастыря и выполненным профессиональным писцом», и что эта надпись «очевидно, должна была служить объявлением монахам и посетителям о существовании» указанного синодального послания. Ван Ромпай также вкратце реконструирует непосредственный исторический контекст создания этой надписи[30]. Нет необходимости воспроизводить здесь всю дискуссию, но, поскольку Фие указывает на некоторую путанность в «Истории патриархов Александрии» в том, что касается идентифика-

Manuscripts», p. 171/paragr. [8], ill. 3, 4. Представляется вполне правдоподобным, что оба текста указывают на самом деле на того же самого Моисея Нисивинского (вывод из устного общения с К. Иммене и Л. Ван Ромпаем). Если такой вывод окажется верным, то можно будет отметить как примечательный факт, что рассматриваемая надпись выполнена по-коптски, а не по-сирийски.

29. Fiey J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 350.

30. Innemée, K. C., Van Rompay, L. «Deir al-Suryan (Egypt): New Discoveries of January 2000», pp. 189–191/paragr. [26] — [32], Fig. 5 (L. Van Rompay).

ции сирийских патриархов второй половины XI в.[31], имеет смысл добавить некоторые замечания.

Вопреки замечанию Ж.-М. Фие о том, что Мӣх̮а̄ʼӣл Тиннӣсский не испытывал особого интереса к синодальным посланиям, сообщения этого автора в составе «Истории патриархов Александрии» изобилуют упоминаниями его собственного участия в обмене патриархов такими посланиями. Так, он приводит пространный рассказ о своей миссии по доставке синодального послания его патриарха Христодула (1047–1077) в Мелитену (Малаṭиййю), где в то время находилась резиденция сирийских патриархов[32]. Мӣх̮а̄ʼӣл Тиннӣсский сначала рассказывает о нескольких эпизодах из жизни предыдущего сирийского патриарха Иоанна (Йӯх̣аннāн) X бар ʿАбдӯн (ум. 1030 или 1033; по-арабски просто Йӯх̣аннāн ибн ʿАбдӯн)[33] и затем переходит к рассказу о том, как он вместе с другим коптским епископом, Гавриилом Ṣа̄йским, доставили синодальное послание патриарха Христодула Йӯх̣аннāну XI ибн ʿАбдӯну (1042–1057; по-арабски тоже: Йӯх̣аннāн ибн ʿАбдӯн!) в 765 г. мучеников, т. е. 1048–1049 гг. н. э.[34]

В конце жизнеописания 66-го коптского патриарха, Христодула, его биограф, Мавхӯб ибн Манṣӯр ибн Муфарридж[35], упоминает, что патриархом Антиохии стал другой Иоанн[36] — это Йӯх̣аннāн XII бар Шӯшāн, почивший в 1072 г. Вслед за этим Мавхӯб цитирует послание Христодула Йӯх̣аннāну XII, но не обозначает его явным образом как синодальное. Христодул получил ответное послание, о котором тоже не говорится как о «синодальном». Ответ был доставлен ему сирийским священником по имени Самуил, который не стал возвращаться обратно, но поселился как от-

31. Fiey J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 351, n. 273.

32. Fiey J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 351.

33. Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, II ii, pp. 139–142; пер.: pp. 211–215.

34. Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, II ii, p. 142; пер.: p. 215. Отметим, однако, что в первоначальной редакции синодальное послание явным образом не упоминается: Ms. Paris ar. 303, fol. 261a.

35. Он был биографом Христодула и его преемника, Кирилла II (1078–1092), а также основным редактором арабского текста «Истории патриархов Александрии». См. den Heijer, J. (1991) *Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriğ*; и den Heijer, J. «Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriğ al-Iskandarānī (c. 1025–1100)», in Atiya, A. S. (ed.) *Coptic Encyclopedia*, Vol. 5, pp. 1573–1574. New York.

36. По словам Мавхӯба, он был племянником Йӯх̣аннāна X: Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, II iii, p. 206; пер.: p. 318.

шельник[37] в скиту Азрӣ[38], в Джазӣрат Банӣ Наṣр, районе Дельты[39]. В 1074 г. Иоанн XII скончался, и ему наследовал Василий[40], который правил только полтора года, после чего умер. В течение его краткого патриаршества синодальное послание от него получено не было, и в египетских церквах продолжали поминать его предшественника[41]. После некоторого перерыва, обусловленного некими проблемами в среде сирийцев, патриархом был поставлен, в 1077 г., Лазарь, настоятель монастыря Бар Ṣавмы, который принял имя Дионисия V[42]. Это и есть тот патриарх, который упоминается в рассматриваемой нами надписи, и Мавхӯб ибн Манṣӯр ибн Муфарридж в самом деле рассказывает, что он отправил синодальное послание, доставленное священником по имени Фома (Тӯмā), который позже стал епископом Багдада. Изначально послание было адресовано Христодулу[43], но затем, когда Фома об-

37. Позднее (в 1092 г.) этот сирийский отшельник всерьез рассматривался как кандидат на место коптского патриарха, но в конечном счете был отвергнут по доктринальным соображениям. См. Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, II iii, pp. 233–239; пер.: pp. 370–381 и den Heijer, J. (2004) «Les Patriarches coptes d'origine syrienne», in Ebied, R. Y., Teule, H. *Festschrift P. Samir Khalil Samir*. Leuven: Peeters, pp. 45–63.

38. В соответствующем месте неопубликованной третьей части первоначальной редакции этот топоним фигурирует в форме Zarā: Ms. Cairo, Coptic Orthodox Patriarchate, Hist. 12, fol. 52b — 53a.

39. Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, II iii, p. 206; пер.: p. 319–320. Этот скит впоследствии приобрел важное значение: о 69-м патриархе, Макарии (Маḳāра) II (1102–1128), сообщается, что у него там была келья: Ibid., III i, p. 7; пер.: p. 12 (здесь снова каирская рукопись содержит чтение Zarā). По словам Абӯ Ṣāлиḥа / Абӯ-л-Макāрима, который дает обзорное описание церквей этого района и его скита (*ṣawma'a*), Макарий II был последним патриархом, у которого там была резиденция; после него патриархи располагались в резиденции в Старом Каире (Miṣr). См. as-Souryani, Samuel (покойный епископ Самуил Шӣбӣн-ал-Ḳанāṭӣрский) (ed.) (1984) *Tārīḫ al-Kanā'is wa-l-Adyura fī-l-qarn aṯ-ṯānī 'ašar, li-Abī-l-Makārim, allaḏī nusiba ḫaṭa'an ilā Abī Ṣāliḥ al-Armanī*. Dayr as-Suryān, ğ. I, fol. 41b — 42a. Об этом сочинении и его авторстве см. Den Heijer, «Coptic Historiography», pp. 77–81 (и примечания).

40. Сирийские источники позволяют нам идентифицировать его как монаха и управляющего монастырем Бар Ṣавмы близ Мелитены и датировать его восшествие на патриарший престол в 1074 г. Innemée, K. C., Van Rompay, L. «Deir al-Suryan (Egypt): New Discoveries of January 2000», p. 189/paragr. [28] (L. Van Rompay).

41. Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, II iii, pp. 206–207; пер.: p. 320.

42. Поставление также произошло в монастыре Бар Ṣавмы. В сообщении Абӯ Ṣāлиḥа / Абӯ-л-Макāрима это имя искажено как «Дейр Ṣӯрā». См. *Tārīḫ al-Kanā'is*, III, fol. 148a.

43. Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, II iii, p. 207; пер.: p. 320.

наружил, что этот патриарх умер, и ему наследовал Кирилл II, он соответственно исправил имя адресата[44]. Таким образом, заманчиво думать, что надпись в *Дейр ас-Сурйāн* представляет собой официальное подтверждение исправления в оригинале синодального послания.

2.5. Другие синодальные послания

Помимо рассмотренных четырех (или, скорее, пяти) надписей, три из которых были открыты недавно, есть еще один текст, написанный на стене церкви Пресвятой Девы в «Монастыре сирийцев», где два имени не читаются, но весьма вероятно, что они являются именами патриархов[45]. В «Истории патриархов Александрии» мы находим указания на гораздо большее число синодальных посланий периода от VI[46] до XI, а также XIII вв.[47] Цитата из одного из этих ранних обменов посланиями, а именно от Анастасия (593–598) к Афанасию, красноречиво свидетельствует о характере отношений между двумя патриархатами:

44. Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, II iii, p. 210; пер.: p. 327. Innemée, K. C., Van Rompay, L. «Deir al-Suryan (Egypt): New Discoveries of January 2000», p. 190/paragr. [30] (L. Van Rompay).

45. Innemée, K. C., Van Rompay, L. «Deir al-Suryan (Egypt): New Discoveries of January 2000», p. 193/paragr. [35], Fig. 8 (L. Van Rompay).

46. Первое упоминаемое синодальное послание — от св. Севира Антиохийского к Иоанну II (506–515): Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I ii, pp. 185–186 (Patrologia Orientalis III, pp. 449–450). По Фие, обмен посланиями мог начаться ранее: Fiey, J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 311. С 518 по 538 г. Севир находился главным образом в Египте: Ibid., pp. 311–316.

47. В ряде мест, которые не рассматриваются в настоящей работе, содержатся указания на обмен синодальными посланиями между Диоскором II (515–517) и Севиром (Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I ii, p. 187 (Patrologia Orientalis III, p. 451); Fiey, J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 312), Анастасием (605–616) и его тезоименитым первоиерархом в Антиохии (после серьезного кризиса в отношениях между двумя Церквами) (Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I ii, p. 480 (Patrologia Orientalis III, p. 216; Fiey, J.-M. «Coptes et Syriaques», pp. 318–319), Симоном I (692–700) и Юлианом III (Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I iii, p. 284; Patrologia Orientalis V, p. 30; Fiey, J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 319), Александром II (704–729) и Юлианом III (Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I iii, pp. 318–319 (Patrologia Orientalis V, pp. 64–65), Александром II и Афанасием (Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I iii, pp. 327–328; Patrologia Orientalis V, pp. 73–74), Шенуте I (859–880) и Иоанном (Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, II i, p. 17; пер.: p. 25, тж p. 16; пер.: p. 23). Об отношениях между Кириллом III Ибн Лаḳлаḳом (1235–1243) и Игнатием III (1222–1252) см. Fiey, J.-M. «Coptes et Syriaques», pp. 353–357.

> Истина явилась из страны Египетской, и праведность воссияла с Востока. Египет и Сирия стали едиными в исповедании; Александрия и Антиохия стали одной Церковью, одной девой-невестой Одного непорочного Жениха, Господа нашего Иисуса Христа, Единородного Сына, Слова Отчего[48].

3. Анализ: сирийские общины в Египте

Надписи и их исторический контекст, рассмотренные выше, служат надежным подтверждением выдающегося положения «Монастыря сирийцев» — *Дейр ас-Сурйа̄н* — в истории тесных отношений между двумя Церквами-сестрами, Египта и Сирии. Они не только релевантны для истории официальных взаимоотношений, но также весьма информативны для истории сирийской христианской общины в Египте в целом, как в пределах, так и за пределами монастыря.

3.1. Сирийцы из Тикрӣта

Первый существенный вопрос, который имеет смысл рассмотреть в данном контексте, это вопрос регионального происхождения сирийских христиан Египта. Три из четырех надписей, перечисленных выше, некоторым образом связаны с городом Тикрӣт на Тигре. В самом деле, в исследованиях истории *Дейр ас-Сурйа̄н* тикритской общине уделялось немало внимания. В VIII в. они образовывали поселение в ал-Фуст̣а̄т̣е (или Мис̣ре, т. е. Старом Каире), где у них было две церкви[49].

Считалось, что сирийцы из Тикрӣта (в частности, один из их знатных представителей Ма̄рӯт̠а̄ бар Х̣аббӣб) приобрели монастырь, ставший вследствие этого *Дейр ас-Сурйа̄н*, как полагал Эвелин Уайт, примерно в 710 г. Другие исследователи проявляли скептицизм относительно столь ранней даты, и позднее Карел Иннеме и Лука Ван Ромпай полностью отказались признать историчность приобретения монастыря тикритцами[50]. Это, конечно, не отменяет их особых связей с монастырем, и их присут-

48. Evetts, B. T. A. *History of the Patriarchs*, I ii, p. 218 (Patrologia Orientalis I, p. 482).

49. Fiey, J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 326. Фие указывает на две церкви, построенные в 685 и 705 гг.

50. Innemée, K. C., Van Rompay, L. «La présence des Syriens», pp. 191–193.

ствие в ал-Фусṭāṭе достаточно хорошо задокументировано в отношении IX в.[51] В отношении начала XI в. нужно отметить, что в нескольких сирийских рукописях упоминается некто Абӯ ʿАлӣ Закарийā, глава тикритцев в 1005–1006 гг.[52] С другой стороны, надо признать, что ни египетские (будь то коптские или арабские), ни сирийские исторические источники не содержат каких-либо сообщений о поселении выходцев из Тикрӣта в пределах Каира. Можно даже сказать, что эти источники едва ли дают какую-либо информацию о сирийских общинах здесь вообще[53]. Единственное явное упоминание сирийской общины в «Истории патриархов Александрии» обнаруживается в «Житии» 67-го патриарха Кирилла (Кӣриллуса) II, которое составил Мавхӯб ибн Манṣӯр ибн Муфарридж. Он сообщает, что визирь и военачальник Бадр ал-Джамāлӣ, армянин по происхождению, приказал группе сирийцев (сурйāн) эвакуироваться из области ал-Ḥусайниййа. В XII в. Абӯ Ṣāлиḥ/Абӯ-л-Макāрим сократил сообщение Мавхӯба, и указание на сирийскую общину у него выглядит как «многочисленное собрание сирийцев» (*ǧamāʿa kabīra min as-Suryān*)[54]. Бадру ал-Джамāлӣ нужна была эта территория, чтобы разместить воинские части, состоявшие из армян, которые по его распоряжению прибыли из Сирии в Египет, чтобы спасти фатимидский халифат в Каире от полного распада. Сирийцы, в лице своего представителя, Ибн аṭ-Ṭавӣля, обратились к Бадру ал-Джамāлӣ с требованием, чтобы в виде компенсации за выселение из области ал-Ḥусайниййа им была предоставлена новая церковь. Визирь распорядился, чтобы коптский патриарх уступил сирийцам не использовавшуюся церковь в Дейр ал-Ḫандаḳ (ныне Анбā Рувайс)[55].

51. Соответствующие сведения обнаруживаются в колофонах сирийских рукописей. В них сообщается, к примеру, что в IX в. Моисей Нисивинский доставил из Месопотамии три книги для сирийской церкви в Фусṭāṭе, и некто Шемʿӧн бар Ḳӯрйāḳӯс из Тикрита подарил книгу церкви тикритцев в том же городе. См. Evelyn White, H. G. *The Monasteries of the Wâdi ’n Natrûn*, II, 312.

52. Ibid.

53. Удивительно, но это верно и в отношении упоминавшегося сирийского патриарха Дионисия Теллмаḥрского, который в своих заметках о путешествии в Египет ничего не сообщает о нахождении там сирийской общины. Fiey, J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 323.

54. *Tārīḫ al-Kanā’is*, I, fol. 113b, 116a; ср. Fiey, J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 329.

55. Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, II iii, pp. 225–226; пер.: pp. 355–356; Den Heijer, J. (1999) «Considérations sur les communautés chrétiennes en Égypte fatimide: l’État et l’Église sous le vizirat de Badr al-Jamālī (1074–

Х. Дж. Эвелин Уайт задается вопросом, можно ли идентифицировать этих сирийцев как тикритцев[56]. Ж.-М. Фие подписывается под этой идеей, но он обосновывает это ошибочным допущением, что тикритцы жили в квартале, называемом ал-Ḥасанийййа, который находился близ Фумм ал-Ḫалӣдж, поблизости Старого Каира, и в котором, должно быть, была сирийская церковь[57].

Хотя «ал-Ḥусайнийййа» и в самом деле может быть ошибкой переписчика, вместо «ал-Ḥасанийййа», обратное гораздо более вероятно в данном случае, поскольку ал-Ḥусайнийййа находилась как раз за новыми воротами и стенами, которые возвел Бадр ал-Джамāлӣ вокруг фатимидской столицы[58]. Вероятно, это та причина, по которой он хотел, чтобы его собственное армянское войско было расположено там. Иными словами, считать, что сирийская община конца XI в. во главе с Ибн аṭ-Ṭавӣлем представляла собой сообщество потомков более раннего поселения тикритцев, не поддерживается ни одним надежным свидетельством. Единственным отдаленным указанием на присутствие в Египте тикритцев в конце XI в., насколько я могу судить, служит упоминание имени Мар Йӯḥаннāна, *мафриана* Тагрита, в надписи Дионисия V и Кирилла II[59].

3.2. Христиане-сирийцы в Египте

Уместно привести здесь несколько замечаний относительно положения в Египте христиан-сирийцев в целом, независимо от их отнесения к тому или иному региону. Когда патриарх Анастасий в свое синодальном послании, которое мы цитировали выше, задал тон, говоря, что «Александрия и Антиохия стали одной Церковью», это не было лишь риторическим приемом, но, скорее, отражением реальности, в том числе с институциональным выражением: сирийцы, проживавшие в Египте, могли иметь соб-

1094)», in Barrucand, M. (ed.) *L'Église Fatimide, son art et son histoire. Actes du colloque organisé à Paris les 28, 29 et 30 mai 1998*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 569–578 (особ. pp. 574–575).

56. Evelyn White, H. G. *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, II, 312.

57. Fiey, J.-M. «Coptes et Syriaques», pp. 327–328.

58. См., напр., Sayyid, A. F. (1998) *La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'époque fatimide. Al-Qāhira et Fusṭāṭ. Essai de reconstitution topographique*, p. 185, Fig. 8. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Wissenschaft; Stuttgart: in Kommission bei Franz Steiner Verlag.

59. См. выше раздел 2.4.

ственных священников и собственные церкви, в которых богослужение совершалось по-сирийски, хотя у них там никогда не было епископов. Говоря о более позднем периоде, отметим, что Бӯлус Ḳараʼлӣ утверждал, что сирийцы не имели епископа из уважения к коптскому патриарху и из доверия к тому, что он позаботится о них так же, как он заботится о коптах, поскольку эти две общины — «одно исповедание (*мад̠хаб*), хотя они и различаются по национальности»[60]. Конкретный пример такого единства в рассматриваемый период может быть почерпнут из биографии патриарха Христодула. В середине XI в. весьма известный сириец, живший в Каире, Абӯ Бишр, бывший придворным врачом самого фатимидского халифа ал-Мустанṣира Биллāх, был недоволен отношением коптского патриарха и написал письмо с жалобой патриарху Антиохии (вероятно, Йӯḥаннāну XI бар ʿАбдӯну). Сирийский патриарх в ответ воздержался от какого-либо вмешательства[61]. Значимость таких отношений между двумя патриархатами невозможно переоценить, так как в отношениях с другими нехалкидонскими Церквами всё было иначе: так, в то же время, около 1080 г., армяне, тоже нехалкидониты, тем не менее имели собственного главу в Египте[62].

Думается, что именно такая интегрированность сирийских христиан в коптское сообщество была своего рода причиной того, что мы не обнаруживаем в исторических источниках сколь-либо отчетливого выделения некоей сирийской общины или группы: сирийцы практически всегда упоминаются как индивидуумы[63]. Вполне возможно, что в глазах коптских историков сирийцы в Египте были столь многочисленны и столь привычны,

60. Qaraʼlī, B. (1928) *as-Suryān fī Miṣr*. Beirut: Bayt Šabāb, p. 28.

61. Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, II iii, pp. 169–170; пер.: p. 256.

62. Согласно «Истории патриархов Александрии», у армян там был даже собственный патриарх, но вряд ли так обстояло дело в действительности. См. Den Heijer, J. «Considérations sur les communautés chrétiennes», pp. 576–578 и прим. См. также другие пассажи касательно армянского патриарха: Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, III i, p. 20; пер.: p. 31 («святой, непорочный, чистый Армянский патриарх…») и III i, p. 33; пер.: p. 54 (70-й коптский патриарх, Гавриил ибн Турайк, отказался возложить свою руку на нового армянского патриарха, когда тот прибыл в Каир из Аṭфӣḥа. Контекст этого пассажа предполагает отказ Гавриила признать юрисдикцию армянского патриарха на земле Египта).

63. Этот вопрос на материале «Истории патриархов Александрии» рассматривается в диссертации, которая готовится (2013-2018) в рамках вышеназванного проекта по коптско-арабской историографии (ICAHP) (см. прим. 9): Manhal Makhoul, *La branche syrienne de l'historiographie copto-arabe: échanges textuelles et culturelles*.

что им не приходило в голову обозначить их как некое отдельное сообщество. Интегрированность была столь основательной, что во многих случаях *нисба* (имя, указывающее на происхождение) «сурйāнӣ» могла указывать на весьма отдаленную принадлежность, тогда как в лингвистическом, культурном и, вероятно, также литургическом отношениях ее носитель мог представать коптом.

3.3. Коптские патриархи сирийского происхождения

Наблюдения, касающиеся основательности интеграции, поддерживаются тем замечательным фактом, что по меньшей мере четверо «сирийцев» (в том смысле, о котором говорилось в предыдущем абзаце) были возведены на высшую позицию в Коптской Церкви — патриарший престол. Это Дамиан (35) (576–605)[64], Симон I (692–700), Афрахам ибн Зурʿа (977–981), почитаемый коптами как чудесно сдвинувший гору Муḳаṭṭам, и, наконец, Мурḳус ибн Зурʿа (1166–1189)[65].

4. Заключение: интеграция сирийцев в Египте

Вполне понятно, что упомянутая основательная интеграция сирийцев в египетской Церкви служит надежной поддержкой утверждений К. Иннеме и Л. Ван Ромпая о межобщинном и межконфессиональном характере монашеской жизни в *Дейр ас-Сурйāн*. То, что число сирийских монахов там постепенно сокращалось, начиная с конца XI в[66]. и вовсе сошло на нет к XVI в[67], не означ-

64. Fiey, J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 316.

65. Подробнее об этих патриархах, а также об отшельнике Самуиле (см. выше раздел 2.4) см. Den Heijer, J. «Les Patriarches coptes d'origine syrienne».

66. По словам Мавхӯба ибн Манṣӯра ибн Муфарриджа в «Истории патриархов Александрии», в 1088 г. в монастыре было 60 монахов (804 г. мучеников; Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, II ii, p. 160; пер.: p. 242). Это число плохо согласуется с указанием Ж.-М. Фие на 70 монахов, прибывших в монастырь в 1084 г. (Fiey, J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 340, n. 225). Эвелин Уайт считает, что сообщение Мавхӯба представляет собой «первое прямое указание на сирийский монастырь в *формальном* смысле» (Evelyn White, H. G. *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, II, 309). Приведенное сообщение дается также у Фие (Fiey, J.-M. «Coptes et Syriaques», p. 360, n. 225) и повторяется в *Tārīḫ al-Kanā'is* (I, fol. 71a).

67. В 1209 г. насчитывалось 40 монахов и столько же — ок. 1237 г.; в 1516 г. их число было 43. Около 1500 г. к влиянию Сирии и Ливана добавились связи с Месопотамией. Последний сирийский колофон, написанный в монастыре, датируется

чает непременно, что они медленно, но верно оставляли этот монастырь; скорее, это также отражает процесс, в ходе которого сирийские христиане, продолжительно проживавшие в Египте, с течением веков вливались в основное русло жизни Коптской Церкви. В результате сирийцы часто оказывались неотличимыми от общей массы жителей, что проявилось, в частности, в том факте, что во второй половине XII в. известный арабо-мусульманский географ Йа̄к̣ӯт явным образом не указал на них как на этническую составляющую египетского населения[68]. В этой связи стоит отметить, что коптские хронисты начинают упоминать сирийцев как сообщество только в XIX в.[69] К тому времени этот термин мог обозначать греко-католиков, сиро-католиков и маронитов, которые иммигрировали в Египет на разных этапах, начиная с XVII в., располагали собственными церквами и иерархией и часто имели довольно высокий статус, особенно в торговле и международных отношениях. Хотя эти группы оставались меньшинствами, они превосходили число сиро-ортодоксов[70], которые, по всей видимости, были вполне включенными в коптский сегмент египетского общества.

Перевод с английского Николая Селезнева

1634 г. В 1636/7 г. *Дейр ас-Сурйа̄н* населяли только коптские монахи (Fiey, J.-M. «Coptes et Syriaques», pp. 323–326, 340–346, 356–359; Innemée, K. C., Van Rompay, L., «La présence des syriens», pp. 190–191). В XIX в. биограф 112-го патриарха Кирилла писал: «И второй — монастырь Девы, известный как монастырь сирийцев (*ас-Сурйа̄н*), и назван он был так, потому что раньше его населяли несколько коптских и сирийских монахов, но впоследствии ни одного сирийца (*ас-Сурйа̄н*) не осталось» (Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, III iii, p. 183; пер.: p. 327).

68. «Что же до жителей земли Египта, они суть смешение людей разных родов — коптов, ромеев, арабов, берберов, курдов, дейламитов, армян, эфиопов и других родов и рас (*ağnās*), хотя основная масса из них (*ğumhūrahum*) — копты». Wüstenfeld, F. (Hrsg.) (1869) *Jacut's geographisches Wörterbuch*. Leipzig: F. A. Brockhaus, Bd. IV, ș. 551.

69. Биография 108-го патриарха, Марка VIII (1796–1809), содержит пассаж о последствиях ухода Наполеона в 1801 г. для христиан в Каире, «без проведения различия между коптом (*ал-к̣ибт̣ӣ*), сирийцем (*ас-сӯрӣ*) и франком (*ал-ифранджӣ*)» (Atiya, A. S. [et al.] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, III iii, p. 171; пер.: p. 300). О его преемнике, Петре VII (1809–1852), сохранилось предание, что он совершил молитву, которая чудесным образом вызвала разлив Нила, после оставшихся бездейственными молитв мусульман, иудеев, греков (*рӯм*), сирийцев (*сӯрийӣӯн*) и франков (Ibid., p. 173; пер.: pp. 306–306).

70. Philipp, T. (1985) *The Syrians in Egypt 1725–1975* (Berliner Islamstudien, 3). Stuttgart: Steiner-Verlag, p. 56.

References

Anba Isudhurus (1924) *Al-Kharīda an-Nafīsa fī Tārīḫ al-Kanīsa*, ğ. II, ṣṣ. 201–202. Al-Qāhira.

Atiya, A. S., ʻAbd al-Masīḥ, Y., Khs-Burmester, O. H. E, Khater, A. (1943–1974) *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sawīrus Ibn al-Muqaffaʻ, bishop of al-Ašmūnīn*. T. I–IV. Le Caire: [Société d'archéologie copte].

ʻAziz Girgis, [заметка в газете] Ṣawt al-Mašriq, 11 июня, 1983 г.

Barbulesco, L. (1985) *Les chrétiens égyptiens aujourd'hui: éléments de discours*, pp. 95–99. Le Caire: Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale.

Chabot, J.-B. (1901–1924) *Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199)*. 4 vols. Paris: E. Leroux.

Cheikho, L. (ed.) (1903) Petrus Ibn Rahib, *Chronicon Orientale* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores arabici, Series tertia, 1). Beryti — Parisiis — Lipsiae: Typ. Cath. [etc.].

Den Heijer, J. (1989) *Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriğ et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 513: Subsidia, tom. 81). Lovanii: E. Peeters.

Den Heijer, J. (1991) «History of the Patriarchs of Alexandria», in Atiya, A. S. (ed.) (1991) *Coptic Encyclopedia*, vol. 4, pp. 1238–1242. New York: Macmillan.

Den Heijer, J. (1996) «Coptic Historiography in the Fāṭimid, Ayyūbid and Early Mamlūk Periods», *Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* 2: 67–98.

Den Heijer, J. (1999) «Considérations sur les communautés chrétiennes en Égypte fatimide: l'État et l'Église sous le vizirat de Badr al-Jamālī (1074–1094)», in M. Barrucand (ed.) *L'Église Fatimide, son art et son histoire. Actes du colloque organisé à Paris les 28, 29 et 30 mai 1998*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

Den Heijer, J. (2004) «Les Patriarches coptes d'origine syrienne», in R. Y. Ebied, H. Teule (eds) *Festschrift P. Samir Khalil Samir*, pp. 45–63. Leuven: Peeters.

Den Heijer, J. (2009) «Wādī al-Naṭrūn and the History of the Patriarchs of Alexandria», in Mikhail, M. A. S., Moussa, M. (eds) *Christianity and Monasticism in Wadi al-Natrun. Essays from the 2002 International Symposium of the Saint Mark Foundation and the Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society*, pp. 24–42. Cairo, New York: The American University in Cairo Press.

Den Heijer, J., Pilette, P. (2013) «Transmission et diffusion de l'Historiographie copto-arabe: nouvelles remarques sur les recensions primitives et vulgate de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie», in Monferrer Sala, J. P., Torallas Tovar, S. (eds) *Cultures in Contact. Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context*. Córdoba — Beirut: CNERU — CEDRAC.

Du Bourguet, P. (1983) «Le mot 'copte'», *Bulletin de la société d'archéologie copte* 25: 101–106.

Evelyn White, H. G. (1932) *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, II. New York: Metropolitan Museum of Art.

Evetts, B. T. A. (1904–1915) *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, T. I, pp. 99–214, T. V, pp. 1–215, T. X, pp. 357–551. (Patrologia Orientalis). Paris: Firmin-Didot.

Fiey, J.-M. (1972–1973) «Coptes et Syriaques, contacts et échanges», *Studia Orientalia Christiana, Collectanea* 15: 297–365.

Innemée, K. C., Grossmann, P., Jenner, K. D., Van Rompay, L. (1998) «New Discoveries in the Al-ʾAḏrâʿ Church of Dayr as-Suryân in the Wâdî al-Natrûn», *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 4: 79–103.

Innemée, K. C., Van Rompay, L. (1998) «La présence des syriens dans le Wadi al-Natrun (Égypte), à propos des découvertes récentes de peintures et de textes muraux dans l'Église de la Vierge du Couvent des Syriens», *Parole de l'Orient* 23: 167–202.

Innemée, K. C., Van Rompay, L., Sobczynski, E. (1999) «Deir al-Suryan (Egypt): Its Wall-paintings, Wall-texts, and Manuscripts», *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2(2): 167–188.

Innemée, K. C., Van Rompay, L. (2000) «Deir al-Suryan (Egypt): New Discoveries of January 2000», *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 3(2): 253–279.

Monneret de Villard, U. (1928) *Les églises du Monastère des Syriens au Wâdî en-Natrûn*. Milano: Tipografia pontificia arcivescovile San Giuseppe.

Philipp, T. (1985) *The Syrians in Egypt 1725–1975* (Berliner Islamstudien, 3). Stuttgart: Steiner-Verlag, p. 56. Pilette, P. (2010), «La recension primitive du texte arabe de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie: problématique et perspectives», *Acta Orientalia Belgica* 23: 141–155.

Pilette, P. (2013), «L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*: Une nouvelle évaluation de la configuration du texte en recensions», *Le Muséon* 126(3–4): 419–450.

Qaraʾlī, B. (1928) *as-Suryān fī Miṣr*. Beirut: Bayt Šabāb.

Sayyid, A. F. (1998) *La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'époque fatimide. Al-Qāhira et Fusṭāṭ. Essai de reconstitution topographique*. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Wissenschaft; Stuttgart: in Kommission bei Franz Steiner Verlag.

Souryani, Samuel as- (ed.) (1984) *Tārīḫ al-Kanā'is wa-l-Adyura fī-l-qarn aṯ-ṯānī ʿašar, li-Abī-l-Makārim, allaḏī nusiba ḫaṭa'an ilā Abī Ṣāliḥ al-Armanī*. Dayr as-Suryān.

Van Reeth, J. M. F. (1994) «Caliph Al-Ma'mūn and the Treasure of the Pyramids», *Orientalia Lovaniensia Periodica* 25: 221–236.

Youssef, Y. N. (1998–1999) «Multiconfessional Churches in Egypt During the XII Century», *Bulletin of Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society* 5: 45–54.

Wüstenfeld, F. (Hrsg.) (1869) *Jacut's geographisches Wörterbuch*. Leipzig: F. A. Brockhaus, Bd. IV, ṣ. 551.

Александр Трейгер

Маронит, мелькит или яковит? К вопросу о конфессиональной принадлежности ʿАбд ал-Масӣҳа ибн Нāʿима ал-Ҳимҫӣ, арабо-христианского переводчика Плотина

Alexander Treiger

Maronite, Melkite, or Jacobite? Investigating the Confessional Affiliation of ʿAbd al-Masīḥ ibn Nāʿima al-Ḥimṣī, the Arab Christian Translator of Plotinus

Alexander Treiger — Associate Professor in the Department of Classics and Program in Religious Studies at Dalhousie University in Halifax, Nova Scotia (Canada). atreiger@dal.ca

The present study attempts to determine the confessional background of the ninth-century Arab Christian translator of Plotinus, ʿAbd al-Masīḥ ibn Nāʿima al-Ḥimṣī. Three scenarios are examined: that he was a Maronite, a Melkite, or a Jacobite. Given that we have, unfortunately, no primary sources that contextualize al-Ḥimṣī within his Christian environment, any answer to this question must remain tentative. Nonetheless, it appears likely that al-Ḥimṣī was a Chalcedonian (either a Maronite/monothelete or a Melkite/dyothelete) and not a Jacobite, and that he had some connection to Syrian or Palestinian Origenism. It is as part of this probable Origenist background that he became exposed to Greek Neoplatonism and gained access to a Greek manuscript of Plotinus. If he was a Melkite, it seems likely that he received his philosophical and theological education and was trained as a translator in one of the monasteries of Palestine — such as the monastery of Mar Saba, which was a cutting-edge multilingual translation centre at the time, or the monastery of Mar Khariton. If he was a Maronite, he must have had ties to the likely Origenist milieu of the monastery of Mar Maron in western Syria.

Keywords: Middle Eastern Christianity, Melkites, Maronites, Jacobites, Origenism, Plotinus, Neoplatonism, Palestinian monasteries, Graeco-Arabic translation movement, al-Kindī, Muslim philosophy.

Трейгер А. Маронит, мелькит или яковит? К вопросу о конфессиональной принадлежности ʿАбд ал-Масӣҳа ибн Нāʿима ал-Ҳимҫӣ, арабо-христианского переводчика Плотина // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 140–160.

Treiger, A. (2015) «Maronite, Melkite, or Jacobite? Investigating the Confessional Affiliation of ʿAbd al-Masīḥ ibn Nāʿima al-Ḥimṣī, the Arab Christian Translator of Plotinus», *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 140–160.

В современных исследованиях, посвященных так называемому «греко-арабскому переводческому движению» VIII–X вв., христиане-переводчики, как правило, рассматриваются исключительно как «посредники», неукоснительно следовавшие требованиям «заказчиков»-мусульман и, следовательно, практически не повлиявшие ни на выбор переводимых текстов, ни на оформление и содержание самих переводов. Даже в тех случаях, когда христиане не только переводили, но и *адаптировали* греческие тексты, как это было с арабской «Теологией Аристотеля» — адаптацией Плотиновских «Эннеад», подготовленной в 30-х гг. IX в. христианским ученым ʿАбд ал-Масӣḥом ибн Нāʿима ал-Ḥимṣӣ и отредактированной мусульманским философом ал-Киндӣ, — исследования христианского контекста практически не предпринимались. В настоящей статье предпринята попытка продвинуться в этом направлении: представлены некоторые предварительные наблюдения относительно конфессиональной принадлежности и профессиональной подготовки арабо-христианского переводчика Плотина.

Почему этот вопрос представляет научный интерес? Ответ прост: установив конфессиональную принадлежность ʿАбд ал-Масӣḥа ибн Нāʿима ал-Ḥимṣӣ, мы сможем с бóльшей вероятностью выявить источники арабского неоплатонизма и обрисовать *преемственность* ближневосточной христианской и мусульманской философско-богословской мысли. Арабский неоплатонизм и арабо-мусульманская философия вообще не будут представляться возникшими *ex nihilo*, как это делается в большинстве современных исследований, поскольку будут найдены их истинные корни в лабиринте философско-богословской мысли ближневосточного христианства. Благодаря этому станет возможным критическое рассмотрение арабского неоплатонизма, а также того направления арабо-мусульманской философии, которому положил начало ал-Киндӣ, в их более широком философско-богословском контексте[1].

1. Об арабских переводах Плотина см. Aouad, M. (1989) La *Theologie d'Aristote* et autres textes du Plotinus Arabus, in R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5 vols. in 7 parts to-date, vol. I, pp. 541–590. Paris: CNRS éditions; Adamson, P. (2002) *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the* Theology of Aristotle. London: Duckworth; Zimmermann, F. W. (1986) «The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*», in J. Kraye, W. F. Ryan, C. B. Schmitt (eds) *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The* Theology *and Other Texts*, pp. 110–240. London: Warburg Institute, University of London; Gutas, D. (2007) «The Text of the Arabic Plotinus: Prolegomena to a Critical Edition», in D'Ancona, C. (ed.) *The Libraries of the*

Что же нам известно об арабо-христианском переводчике Плотина? Из его *нисбы*, т.е. имени, указывающего на происхождение, — ал-Ḥимṣӣ — мы знаем, что он был родом из западносирийского города Хомс (греч. Ἔμεσα) или его окрестностей. Он, несомненно, владел как греческим, так и арабским языком, поскольку свой арабский перевод Плотина он делал *непосредственно* с греческого[2]. Возможно, он также владел сирийским[3]. Некоторые исследователи полагают, что знание греческого характеризует его как мелькита[4]. Это, конечно, возможно, и даже вероятно (как будет показано ниже), однако не следует забывать, что в этот период мелькиты, марониты и яковиты Сирии не были четко разграничены в языковом отношении. Владение греческим было нередким явлением во всех трех конфессиональных сообществах, особенно в монастырской среде и среди городской интеллигенции[5]. Таким образом, факта владения греческим языком недостаточно для однозначного выявления конфессиональной принадлежности ал-Ḥимṣӣ.

Очевидно и то, что ал-Ḥимṣӣ имел основательную философско-богословскую подготовку и был знаком с трудами неоплатоников не понаслышке. Читать Плотина в оригинале — не говоря уже о том, чтобы переводить его с греческого на арабский, — без

Neoplatonists, pp. 371–384. Leiden — Boston: Brill. О переводческом круге ал-Киндӣ см. Endress, G. (1997) «The Circle of al-Kindī», in Endress, G. and Kruk, R. (eds) *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, pp. 43–76. Leiden: Research School CNWS. О философском направлении, связанном с именем ал-Киндӣ см. Adamson, P. (2007) «The Kindian Tradition: The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism», in C. D'Ancona (ed.) *The Libraries of the Neoplatonists*, pp. 351–370. Leiden, Boston: Brill.

2. Brock, S. P. (2007) «A Syriac Intermediary for the Arabic *Theology of Aristotle*? In Search of a Chimera», in C. D'Ancona (ed.) *The Libraries of the Neoplatonists*, pp. 293–306. Leiden, Boston: Brill.

3. Ибн ан-Надӣм отмечает, что тот же ʿАбд ал-Масӣḥ ибн Нāʿима перевел «О софистических опровержениях» Аристотеля [с греческого] *на сирийский*, а Ибрāхӣм ибн Баккӯш впоследствии перевел *сирийский* текст на арабский, с некоторыми исправлениями. Это утверждение, однако, не вполне согласуется с данными сохранившихся арабских переводов. Автором старейшего арабского перевода трактата «О софистических опровержениях» называется «ан-Нāʿимӣ», т.е. ʿАбд ал-Масӣḥ ибн Нāʿима ал-Ḥимṣӣ, об Ибрāхӣме ибн Баккӯше речи не идет, а сам перевод был, по-видимому, сделан не с сирийского, а с греческого. См. Hugonnard-Roche, H. (1989) «Les *Réfutations Sophistiques*», in R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5 vols. in 7 parts to-date, vol. I, pp. 526–528. Paris: CNRS éditions.

4. Zimmermann, F. W. «The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*», p. 136.

5. Из числа яковитов, владевших греческим, можно упомянуть Феодосия Эдесского, который в 802 г. перевел некоторые поэмы Григория Богослова с греческого на сирийский.

такой подготовки было бы немыслимо. Наиболее вероятно, что подобную подготовку он получил в монастырской среде. Значит, в первой половине IX в. в Сирии или, возможно, в Палестине (если предположить, что ал-Ḥимṣӣ ознакомился с неоплатонизмом в одном из палестинских монастырей) еще теплился христианский неоплатонизм, который, скорее всего, был прямым продолжением или ответвлением палестинского оригенизма VI в.[6]

Итак, чтобы охарактеризовать философско-богословскую подготовку ал-Ḥимṣӣ, необходимо проследить судьбы ближневосточного христианского неоплатонизма и оригенизма в эпоху поздней античности и раннеисламский период. Необходимо также рассмотреть вопрос существования христианского неоплатонизма и оригенизма непосредственно в Хомсе и его окрестностях. Если, например, будет установлено, что в данный период Хомс являлся центром христианского неоплатонизма и оригенизма, это объяснит факт знакомства ал-Ḥимṣӣ с Плотином, а также факт получения им доступа к греческой рукописи Плотиновских «Эннеад»[7]. Нужно также рассмотреть программы философско-богословского обучения в различных христианских сообществах, чтобы определить, какая из них в наибольшей степени коррелирует с интеллектуальным «профилем» ал-Ḥимṣӣ как переводчика Плотина[8]. Из христианских конфессий того времени подлежат рассмотрению три: марониты, мелькиты и яковиты[9]. Чтобы опре-

6. Brock, S. P. «A Syriac Intermediary», pp. 305–306; ср. King, D. (2011) «Origenism in Sixth-Century Syria: The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy», in A. Fürst (ed.) *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, pp. 179–212. Münster: Aschendorff Verlag.

7. О том, что представлял собой Хомс в эпоху поздней античности, см. в обзорах Nasrallah, J. (1971) «Saints et évêques d'Émèse (Ḥomṣ)», *Proche-Orient Chrétien* 21: 213–234; Rydén, L. (1993) «Gaza, Emesa and Constantinople: Late ancient cities in the light of hagiography», in Rydén, L. and Rosenqvist, J. O. (eds) *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium: Papers Read at the Colloquium Held at the Swedish Research Institute in Istanbul 31 May — 5 June 1992*, pp. 133–144. Stockholm: Swedish Research Institute.

8. О формировании конфессиональных программ философско-богословского обучения в контексте церковных расколов христиан Сирии см. в Tannous, J. (2013) «You Are What You Read: Qenneshre and the Miaphysite Church in the Seventh Century», in P. Wood (ed.) *History and Identity in the Late Antique Near East*, pp. 96–102. Oxford — New York: Oxford University Press.

9. В силу происхождения ал-Ḥимṣӣ из западной Сирии крайне маловероятно, чтобы он принадлежал к «несторианской» Церкви Востока. Следует также отметить, что в данный период несториане еще не принимали участия в переводах *непосредственно* с греческого на арабский; первым несторианином, переводившим

делить, к какой из них с наибольшей вероятностью принадлежал ал-Ḥимс̣ӣ, попробуем «вписать» его по очереди в каждую из них.

Версия А: ал-Ḥимс̣ӣ — маронит

Наиболее значительной конфессиональной составляющей христианского населения Хомса и его окрестностей в раннеисламский период было, безусловно, монофелитство (учение о *единоволии* Христа, которого придерживались марониты). Мусульманский историк ал-Мас῾ӯдӣ (ум. 956) отмечает, что большинство маронитов в его время «проживало в горах Ливана и Санӣра[10] и *в Хомсе и прилегающих к нему областях*, таких как области Хамы, Шайзара и Ма῾аррат ан-Ну῾ма̄н»[11]. Халкидонское вероисповедание в своем монофелитском изводе получило распространение в Сирии в годы правления императора Ираклия (610-641), когда многие яковиты пошли на монофелитский компромисс и приняли ранее отвергаемое ими учение Халкидонского собора (451 г.)[12].

В Сирии монофелитство было особенно широко распространено в сельских местностях, а также монастырях, особенно в монастыре Мар Марона, от которого марониты и получили свое название (об этом монастыре речь пойдет ниже). В городах, напротив, епископат и большинство священников и мирян придерживались дифелитства, то есть были мелькитами, а не маронитами, однако городские монастыри, как правило, были солидарны с сельскими общинами и исповедовали монофелитство[13].

непосредственно с греческого (а не только с сирийского) на арабский, является Ḥунайн ибн Исх̣а̄ḳ, живший поколением позже.

10. Северовосточный регион горного массива Антиливана.
11. al-Mas῾ūdī (1893) *al-Tanbīh wa-l-ishrāf*/Ed. M. J. de Goeje, ṣ. 153 (курсив мой). Leiden: Brill.
12. Michel le Syrien (1899–1910) *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*/Ed. and trans. J. B. Chabot, vol. II, p. 412 (фр.)/vol. IV, p. 410 (сир.). Paris: E. Leroux; Suermann, H. (1998) *Die Gründungsgeschichte der maronitischen Kirche*, S. 188. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
13. Suermann, H. *Die Gründungsgeschichte*, S. 195–196. О возможном присутствии *мелькитских* монастырей в Хомсе см. Mouterde, P. (1934) «Un ermitage melkite en Emésène au VIIIe siècle», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 18: 101–106. Следует, однако, отметить, что из одной только рассматриваемой в статье надписи, упоминающей мелькитского Антиохийского патриарха Феодорита (ок. 787 г.) и его брата, мелькитского же Хомсского епископа Льва, не следует, что это именно мелькитская (а не маронитская) надпись; согласно Зюрману, во второй половине VIII в. марониты еще не имели отдельной иерархии и, следовательно, по-прежнему поминали мелькитских иерархов.

Есть ли основания полагать, что марониты Сирии во времена ал-Ḥимṣӣ могли быть знакомы с наследием Плотина? Вследствие обрывочности источников об интеллектуальной жизни маронитов этого периода вряд ли возможно дать исчерпывающий ответ на этот вопрос. Тем не менее некоторые данные позволяют прояснить картину. Обратимся к агиографии. Житие Симеона Юродивого, составленное Леонтием Неапольским на Кипре в 40-х годах VII века[14], сохранило любопытное свидетельство распространения оригенизма в окрестностях Хомса. Там сообщается, что два монаха «из монастыря вблизи Эмесы» (т.е. Хомса) заинтересовались философией Оригена. Они поспорили, была ли премудрость Оригена от Бога. Один монах отстаивал богодухновенность сочинений Оригена, а другой утверждал, что если бы Оригенова мудрость исходила от Бога, то он бы не уклонился в ересь. Будучи не в состоянии разрешить спор, они отправились в Палестину, чтобы обратиться за помощью к палестинским старцам. В пустыне у Мертвого моря они повстречали отшельника авву Иоанна, который направил их обратно в Хомс к Симеону Юродивому. По возвращении в Хомс монахи нашли Симеона в харчевне, где он, «подобно медведю, лакомился бобами». Один из них мысленно осудил Симеона, но Симеон прочитал его мысли, схватил его за ухо и дал ему пощечину. Затем, без всякого вопроса с их стороны, Симеон сам разрешил их спор: «Почему гнушаетесь бобами? Ведь их мочили сорок дней, а Ориген их не ест, потому что слишком далеко вошел в море да и не смог оттуда выйти, и утонул в пучине»[15].

Разумеется, нет никакой возможности определить, произошли ли эти забавные события так, как они описаны в житии. Но это и неважно. Главное то, что наследие Оригена широко обсуждалось в монашеских кругах и в середине VI в., когда жил Симеон, и столетие спустя, в 40-х годах VII в., когда Леонтий Неапольский составил житие этого святого[16]. Кроме того, примечательно,

14. Krueger, D. (1996) *Symeon the Holy Fool: Leontius'* Life *and the Late Antique City*, pp. 4–5. Berkeley: University of California Press.

15. *Полякова С.* Жизнь и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского // Жития византийских святых. СПб.: Corvus, Terra Fantastica, 1995. С. 163–164; ср. Krueger, D. *Symeon the Holy Fool*, p. 157. Полякова поясняет, что вымачивание бобов в течение сорока дней означает, что Симеон ничего не ел в течение Великого Поста и в данный момент разговлялся бобами.

16. Согласно Крюгеру, «приведенный эпизод из жития Симеона... может служить свидетельством... непрекращавшейся актуальности оригенистских споров в VII в.» — см. Krueger, D. *Symeon the Holy Fool*, p. 27.

что местом, в котором разгорелся спор вокруг Оригена, в житии Симеона Юродивого назван монастырь в окрестностях Хомса. *Это — важное подтверждение распространения оригенизма в западной Сирии.* Житие, увы, не сообщает названия этого монастыря. Тем не менее можно предположить, что это был *халкидонитский* монастырь и крупный *культурный центр*, имевший тесные *связи с Палестиной*; в противном случае ни озабоченность монахов этого монастыря оригенистскими спорами (в VI в. характерными для палестинской монашеской среды), ни предпринятое ими путешествие в Палестину к тамошним старцам-халкидонитам не имели бы смысла. Наиболее известным халкидонитским монастырем, основанным в окрестностях Хомса вскоре после Халкидонского собора в целях укрепления позиций халкидонизма в западной Сирии, был монастырь Мар Марона. Его точное местонахождение остается предметом споров, но известно, что он находился либо близ Хамы, либо близ Апамеи, к северу от Хомса. В одном источнике даже говорится, что монастырь Мар Марона находился «в Хомсе» — видимо, по той причине, что и Хама, и (до правления халифа Муʿāвийи) Апамея в административном отношении относились к «*джунд Ḥимṣ*» (округу Хомса)[17].

Принимая во внимание контекст повествования Леонтия, можно также предполагать, что монастырская библиотека располагала некоторыми трудами Оригена — два монаха из жития Симеона Юродивого были знакомы с его толкованиями на Священное Писание и его Гексаплой[18], а также, по всей видимости, с «гностическими» произведениями Евагрия[19]. Поскольку имен-

17. Это сообщение мусульманского историка XIV в., «владыки Хамы», Абӯ-л-Фидā'. См. Suermann, H. *Die Gründungsgeschichte*, S. 59; Naaman, P. (2011) *The Maronites, the Origins of an Antiochene Church: A Historical and Geographical Study of the Fifth to Seventh Centuries*, pp. 14–19. Collegeville: Liturgical Press.

18. «Один говорил: “Присущее ему ведение было не от Бога, а от изобилия природных дарований: обладая вообще гибким умом, он изострил его чтением Святого писания и творений святых отцов, и это помогло ему написать свои сочинения”. Второй возражал: “Не может человек по одному природному изобилию дарований говорить то, что он сказал, особенно в своих Гексаплах”» — см. *Полякова С.* Жизнь и деяния аввы Симеона. С. 162; ср. Krueger, D. *Symeon the Holy Fool*, p. 156.

19. Такой вывод можно сделать из сообщения о том, что монах, осудивший Симеона за поедание бобов, сказал в сердце своем: «Истинно, мы нашли мужа, исполненного подлинного ведения [γνωστικὸν — сказано, очевидно, с иронией]: он может нам многое растолковать [ἐξαπλοῦν, игра слов с названием Оригеновой Гекса-

но оригенисты были предрасположены к чтению Плотина[20], можно выдвинуть гипотезу, что упомянутый монастырь близ Хомса — вероятно, монастырь Мар Марона — мог также располагать рукописью Плотиновских «Эннеад»[21]. Не исключено, что данная рукопись была генетически связана с «апамейским» списком «Эннеад», которым пользовался философ-неоплатоник IV века Ямвлих — глава Сирийской школы неоплатонизма в Апамее[22]. Если эта гипотеза соответствует действительности, то мы получаем вполне правдоподобную локализацию источника рукописи Плотиновских «Эннеад», использованной ал-Ḥимṣӣ для перевода на арабский. Если ал-Ḥимṣӣ был ученым монахом-маронитом, он мог получить беспрепятственный доступ к этой рукописи в библиотеке монастыря Мар Марона. Не исключено, что именно в этом монастыре он и получил свое философско-богословское образование.

Примечательно, что некоторые греко- и арабоязычные авторы-мелькиты усматривают связь между монофелитством (маронитством) и оригенизмом. Так, например, прп. Иоанн Дамаскин в своем «Трактате о правомыслии», написанном в 726 г., составил изложение веры для некоего Илии, монофелитского (маронитского) епископа Йабрӯда, пожелавшего восстановить евхаристическое общение с дифелитским (мелькитским) митрополитом Дамаска Петром[23]. Это исповедание веры требовало от Илии осуждения Оригена, а также признания всех шести вселенских соборов, включая Пятый Вселенский Собор (553 г.), который, как

плы]» — *Полякова С.* Жизнь и деяния аввы Симеона, С. 163; ср. Krueger, D. *Symeon the Holy Fool*, p. 157 и прим.

20. Brock, S. P. «A Syriac Intermediary».

21. Библиотека монастыря давно утеряна, и мы не располагаем достоверными данными о ее содержании. Можно только гадать, какими греческими рукописями она располагала. Мы знаем, однако, об одной *сирийской* рукописи, поступившей в собрание монастыря Мар Марона в 745 г., — это манускрипт VI в., содержащий труды сирийского мистика Иоанна Апамейского: MS British Library Add. 17,169 [Wright, W. (1870–1872) *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838*, vol. II, pp. 450–454. London: Longman (MS DLXXII)]. Об этой рукописи см. тж. Suermann, H. *Die Gründungsgeschichte*, S. 57–58, 271.

22. D'Ancona, C. (2012) «The Textual Tradition of the Graeco-Arabic Plotinus: The *Theology of Aristotle*, its '*Ru'ūs al-masā'il*,' and the Greek Model of the Arabic Version», in A. M. I. van Oppenraay, R. Fontaine (eds) *The Letter Before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, p. 43 (n. 25), p. 46. Leiden — Boston: Brill.

23. Рус. пер.: *Фокин А. Р.* Преподобный Иоанн Дамаскин, Трактат о правомыслии // Богословские труды. 2009. № 42. С. 8–14.

подчеркивает Иоанн Дамаскин, осудил оригенизм[24]. Как убедительно показал немецкий ученый Харальд Зюрман, это дважды подчеркнутое требование осуждения Оригена свидетельствует о том, что Иоанн Дамаскин подозревал монофелитов (маронитов) в оригенизме и поэтому особенно настаивал на отречении Илии Йабрӯдского именно от этого учения[25]. В этой связи интересно отметить, что арабоязычный мелькитский богослов и поэт XI в. Сулейма̄н Газский (ал-Ġаззӣ) утверждал, что Пятый Вселенский Собор осудил как Оригена, так и *Марона*! Разумеется, в той его части, что касается осуждения Марона, это сообщение не соответствует исторической действительности; тем не менее оно красноречиво свидетельствует о том, что, по убеждению Сулейма̄на Газского, оригенизм и маронитство состояли в тесной взаимосвязи[26]. Немаловажно и то, что дифелитские (мелькитские) источники регулярно обвиняют монофелитов (маронитов) в непризнании Пятого Вселенского Собора (наряду с антимонофелитским Шестым Собором). Хотя первоначально непризнание маронитами Пятого Вселенского Собора было, по-видимому, мотивировано несогласием с осуждением «Трех глав» (т. е. Феодора Мопсуэстийского, писаний Феодорита Кирского против Кирилла Александрийского и послания Ивы Эдесского к Марию Персу), а не осуждением Оригена, оно могло поспособствовать сохранению оригенизма в маронитской среде.

Вряд ли мы сможем составить сколько-нибудь достоверную картину того, какое влияние постановления Пятого Вселенского Собора возымели в Сирии (в отличие от Палестины). Отметим, однако, что у нас нет свидетельств того, что в халкидонитских монастырях Сирии, таких как Мар Марон (опять-таки в отличие от Палестины), оригенизм подвергался каким-либо гонениям. Таким образом, не исключено, что греческие и сирийские рукописи оригенистского (и неоплатонического) содержания и определенная традиция их изучения могли сохраниться в монастыре Мар Марон вплоть до IX в. Именно этот монастырь и мог быть тем местом, где ал-Х̣имс̣ӣ — если он был маронитом — получил доступ к греческой рукописи Плотиновских «Эннеад».

24. Характерно, что для Иоанна Дамаскина Пятый Вселенский Собор был созван исключительно для осуждения оригенизма. Об осуждении «Трех глав» на этом соборе он вообще не упоминает.

25. Suermann, H. *Die Gründungsgeschichte*, S. 263.

26. Suermann, H. *Die Gründungsgeschichte*, S. 264; Suermann, H. «Sulaïman al-Ġazzī».

Таким образом, «маронитская версия» представляется достаточно правдоподобной, однако ее рассмотрение затруднено недостатком первоисточников, вынуждающим исследователей полагаться — в значительно большей мере, чем хотелось бы — на отрывочные косвенные свидетельства.

Версия Б: ал-Ḥимṣӣ — мелькит

Если допустить, что ал-Ḥимṣӣ был мелькитом, то весьма вероятно, что он получил философско-богословскую подготовку в одном из палестинских монастырей, поскольку халкидонитские монастыри Сирии в данный период были преимущественно маронитскими, а не мелькитскими. Это вполне вероятно. Более того, аргументировать данную гипотезу значительно легче, чем предыдущую, маронитскую, версию, поскольку мы располагаем несравненно более обширным корпусом первоисточников о палестинских мелькитах[27], нежели о сирийских маронитах.

Ответить на вопрос, в какой мере оригенизм сохранял влияние в Палестине после Пятого Вселенского Собора, весьма непросто. Картина полного и всеобщего искоренения оригенизма, нарисованная Кириллом Скифопольским, вне всякого сомнения преувеличена[28]. Существуют свидетельства, говорящие о том, что только одна фракция оригенистов — так называемые исохристы — потерпела поражение от соборных осуждений, тогда как другая фракция — так называемые протоктисты — сумела устоять, отказавшись от почитания Оригена и Евагрия и внеся некоторые коррективы в свое вероучение[29]. Эта среда приверженцев «оригенизма без Оригена» могла сохраняться в палестинских монастырях вплоть до раннеисламского периода. Признаки того, что ее существование продолжалось, обнаруживаются без особого труда.

Так, составленное в конце VII в. «сирийское житие» прп. Максима Исповедника (ум. 662) утверждает, что Максим происходил из Палестины (в противоположность более позднему «греческо-

27. В этой связи особенно важны источники из библиотеки монастыря св. Екатерины на Синае.

28. Hombergen, D. (2001) *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, pp. 323–328. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo.

29. van Esbroeck, M. (1985) «L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551», *Orientalia Christiana Periodica* 51: 33–59; *Лурье, В. М.* История византийской философии: Формативный период. СПб.: Axiōma, 2006. С. 156–158.

му житию», согласно которому он был родом из Константинополя) и что он был учеником *оригениста Пантолеона*, настоятеля «Старой Лавры», т. е. монастыря Мар Харитона[30]. Судя по его собственным сочинениям (в частности, по антиоригенистскому трактату *Ambiguum 7*), Максим имел доступ к оригенистско-неоплатонической библиотеке того же типа, что и ал-Ḫимṣӣ двумя столетиями позже[31]. Если свидетельство сирийского жития, что ранние годы Максима прошли в Палестине, исторически достоверно, как это склонно признавать большинство исследователей, то этой библиотекой, вероятно, была монастырская библиотека лавры Мар Харитона. Если допустить, что ал-Ḫимṣӣ был ученым монахом-мелькитом, проходившим философско-богословскую подготовку в Палестине, он вполне мог воспользоваться этой монастырской библиотекой.

В нашем распоряжении имеется важный, но до сих пор малоизученный письменный памятник, происходящий из палестинской среды VIII–IX вв. и отмеченный оригенистским влиянием. Это «Умный рай»[32]. Изначально написанный по-гречески, он со-

30. Brock, S. P. (1973) «An Early Syriac Life of Maximus the Confessor», *Analecta Bollandiana* 91: 299–346; repr. Brock, S. P. N (1984) *Syriac perspectives on Late Antiquity*, Essay XII. London: Variorum Reprints, 1984; *Муравьев А. В.* Сирийский псогос // Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. (Smaragdos Philocalias). М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. С. 322–331. Имя Пантолеон (написание варьируется) было довольно распространено в Палестине. О Пантолеоне, иеромонахе «монастыря византийцев» близ Иерусалима — авторе одной или двух гомилий на Воздвижение Креста, написанных ок. 630–634 гг. (CPG 7915 и 7918) и, возможно, тождественном Пантолеону, адресату послания Папы Мартина I, написанного в 649 г. — см. di Berardino, A. (2006) *Patrology: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*/Transl. A. Walford, p. 309. Cambridge (UK): James Clark; Schick, R. (1995) *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*, pp. 50, 60–61, 345–346. Princeton (NJ): Darwin Press; Nasrallah, J. (1979–1996) *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*, vol. II. 1, pp. 95–96. Louvain: Peeters; Damascus: Institut français de Damas; Suermann, H. *Die Gründungsgeschichte*, S. 181 (Зюрман утверждает, что послание Папы Мартина может быть подложным). Другой (?) Пантолеон — Пантолен Диакон, чьи «Чудеса Архангела Михаила» были переведены на грузинский Евфимием Святогорцем — см. Lang, D. M. (1955) «St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (2): 315.

31. Sherwood, P. (1955) *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*. Rome: Orbis Catholicus, Herder; cf. Benevich, G. (2009) «Maximus the Confessor's Polemics against Anti-Origenism: *Epistulae 6* and *7* As a Context for the *Ambigua ad Iohannem*», *Revue d'histoire ecclésiastique* 104 (1): 5–15.

32. Русский перевод выдержек из этого трактата опубликован в: *Трейгер А.* «Умный рай» — мистико-аскетический трактат в арабском переводе // Символ. 2010. № 58.

хранился только в арабском переводе (арабское заглавие: *ал-Фирдаус ал-ʿаḳлӣ*). В нем содержатся рассуждения о падении «ума» (греч. νοῦς, араб. *ʿаḳл*) из «умного рая», т.е. духовного мира созерцания (греч. θεωρία), и о пути возвращения в этот рай посредством борьбы со страстями и возделывания добродетелей. Мотив падения «ума» и его последующего восхождения — очевидно оригенистский; он также коррелирует с неоплатонической схемой «исхождения» и «возвращения». Говоря о конечной цели этого возвращения, «Умный рай» сообщает, что очищенный от страстей ум воссоединяется с Божиим светом. Об умах святых сказано, что они соединяются с самим Божиим естеством, так что творимые ими чудеса совершаются в силу этого соединения и, следовательно, должны восприниматься как происходящие от Бога. В целом подобное описание «обожения» святых соответствует общему для отцов Церкви учению об обожении (греч. θέωσις); однако специфический акцент на конечном единении именно *умов* святых с Божиим естеством выдает оригенистскую направленность данного сочинения. Детальный анализ «Умного рая» не может быть представлен в рамках настоящей работы, но и сделанных замечаний достаточно, чтобы показать, что этот трактат был написан в «фарватере» оригенистской богословской мысли. Это позволяет прийти к заключению, что некоторые грекоязычные монахи в Палестине VIII–IX вв. были знакомы с оригенистскими источниками и писали в русле, заданном этой традицией.

Следует также отметить — и это особенно важно для настоящего исследования, — что в VIII–X вв. палестинские монастыри были важнейшими центрами переводческого движения, где труды по богословию и агиографии переводились с использованием четырех языков: греческого, сирийского, арабского и грузинского[33]. Так, например, в лавре св. Саввы Освященного (Мар Саба) в Палестине творения восточносирийского мистика Исаака Сирина были переведены с сирийского сначала на греческий (мо-

С. 297–316; ср. Noble, S., Treiger, A. (eds) (2014) *The Orthodox Church in the Arab world (700-1700): An Anthology of Sources*, pp. 188–200. DeKalb: Northern Illinois University Press. Критическое издание арабского текста и полный английский перевод находятся в процессе подготовки.

33. Эта интенсивная переводческая деятельность остается практически неизученной. В качестве введения см. Treiger, A. (2015) «Christian Graeco-Arabica: Prolegomena to a History of the Arabic Translations of the Greek Church Fathers», *Intellectual history of the Islamicate World* 3: 188–227; Treiger, A. (2014) «Syro-Arabic Translations in Abbasid Palestine: The Case of John of Apamea's *Letter on Stillness* (*Sinai ar. 549*)», *Parole de l'Orient* 39: 79–131.

нахами Аврамием и Патрикием, ок. 800 г.), а затем, в первой половине IX в., на арабский и грузинский языки[34]. В то же самое время палестинскими монахами были переведены на арабский как напрямую с греческого, так и с более ранних сирийских переводов творения Иоанна Златоуста, Василия Великого, аввы Дорофея, Диадоха Фотикийского, Ефрема (*Ephraem Graecus*), Марка Отшельника, Нила Анкирского, Евагрия Понтийского, Макария Великого, Анастасия Синаита, Иоанна Мосха и других. Если ал-Ḥимṣӣ был ученым монахом-мелькитом, получавшим образование в одном из палестинских монастырей, легко предположить, что одной из составляющих его подготовки было наставление в искусстве перевода. Кроме того, не исключено, что если ал-Киндӣ знал о переводческой деятельности палестинских монахов, он был заинтересован в том, чтобы привлечь к работе с интересующими его текстами мелькитских переводчиков из этой среды. Одним из них, возможно, и был ʿАбд ал-Масӣḥ ибн Нāʿима ал-Ḥимṣӣ[35].

Версия B: ал-Ḥимṣӣ — яковит

Данная версия представляется наименее вероятной. Хотя у яковитов была своя епископская кафедра в Хомсе, их численность в этом городе, весьма удаленном от основных яковитских центров северной Сирии, была сравнительно невелика[36]. Кроме того, хотя С. Брок и указал на яковитские монастыри северной Сирии как на наиболее вероятную среду создания (гипотетического) промежуточного сирийского перевода «Теологии Аристотеля»[37], представляется маловероятным, чтобы эти монастыри были той средой, в которой ал-Ḥимṣӣ мог получить необходимую подготовку

34. Pataridze, T. (2011) «Les *Discours ascétiques* d'Isaac de Ninive: Étude de la tradition géorgienne et de ses rapports avec les autres versions», *Le Muséon* 124(1–2): 27–58.

35. Тщательное сопоставление переводческих приемов ал-Ḥимṣӣ с методами палестинских переводчиков могло бы подтвердить (или опровергнуть) гипотезу о его принадлежности к мелькитскому сообществу.

36. Hage, W. (1966) *Die syrisch-orthodoxe Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen*, S. 100–101. Wiesbaden: O. Harrassowitz; Fiey, J. M. (1993) *Pour un Oriens Christianus Novus: Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, pp. 211–214. Beirut — Stuttgart: Steiner; ср. Takahashi, H. (2011) «Ḥimṣ», in S. P. Brock [et al.] (eds) *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, pp. 196–197. Piscataway: Gorgias Press. Такахаси утверждает, что ал-Ḥимṣӣ был «сиро-ортодоксом» (т. е. яковитом), однако никаких доводов не приводит.

37. Brock, S. P. «A Syriac intermediary».

для *прямого* греко-арабского перевода Плотина, каким «Теология Аристотеля» является в действительности. Судя по всему, яковиты вообще не были задействованы в *прямых греко-арабских* переводах: они всегда переводили либо с греческого на *сирийский* (как, например, Сергий Решʿайнский[38], Афанасий Баладский, Фока Эдесский и др.)[39], либо впоследствии с *сирийского* на арабский (как, например, багдадские аристотелики X в. Йаḥйā ибн ʿАдӣ и Ибн Зурʿа)[40]. Поэтому как раз *отсутствие промежуточного сирийского перевода* указывает на маловероятность участия яковитов в создании арабской «Теологии Аристотеля».

Равным образом у нас нет оснований полагать, что яковиты (за исключением разве что двух авторов VI в. — вышеназванного Сергия Решʿайнского, а также Стефана бар Судайли, автора «Книги святого Иерофея») были заинтересованы в *греческом оригинале* Плотина и имели *греческую рукопись* «Эннеад» в одной из своих библиотек. Представляется, что доступ яковитских ученых к Плотиновскому наследию был всегда опосредован: он проходил, во-первых, *через посредство Дионисиевого корпуса*, а во-вторых, *через переводы Дионисия на сирийский язык*. Характерно, что Фока Эдесский (конец VII в.), яковитский переводчик Дионисия на сирийский, сообщает, что греческая рукопись с Дионисиевым корпусом попала к нему «по провидению Божьему» (т. е. фактически случайно). Это может служить свидетельством тому, что во времена Фоки Эдесского яковиты не имели обыкновения читать Дионисия в *греческом* оригинале, хотя они, конечно, были знакомы с его творениями в более раннем *сирийском* переводе, сделанном Сергием Решʿайнским[41].

38. Его переход в халкидонское исповедание датируется более поздними годами жизни.

39. Tannous, J. «You Are What You Read», pp. 99–100.

40. Можно встретить утверждение, что Усṭā̱с̱ (т. е. Евстафий) — переводчик Аристотелевой «Метафизики» с греческого на арабский, подобно ал-Ḥимṣӣ связанный с кругом ал-Киндӣ, — был яковитом, поскольку одна из яковитских апологий, написанная в IX в. по-арабски, приписывается некоему «монаху Усṭā̱с̱у» (Swanson, M. N. (2002) «'Our Brother, the Monk Eustathius': A Ninth-Century Syrian Orthodox Theologian Known to Medieval Arabophone Copts», *Coptica* 1: 119–140; Zimmermann, F. W. «The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*», p. 136). Однако вопрос отождествления этих двух Усṭā̱с̱ов — Усṭā̱с̱а-переводчика и Усṭā̱с̱а-апологета — остается открытым, поскольку апология последнего не выдает знакомства ее автора с греческой философией.

41. Watt, J. W. (2011) «From Sergius to Mattā: Aristotle and Pseudo-Dionysius in the Syriac Tradition», in Lössl, J. and Watt, J. W. (eds) *Interpreting the Bible and Aristotle in*

Важно и то, что греческая рукопись Дионисия, приобретенная Фокой, включала *предисловие и схолии халкидонитского автора Иоанна Скифопольского*, а значит, была, по всей вероятности, *халкидонитской* рукописью[42]. После того, как Фока перевел эту рукопись (вместе со схолиями) на сирийский, и его перевод приобрел распространение в яковитских кругах Сирии, маловероятно, чтобы яковиты продолжали читать Дионисия (не говоря уже о Плотине) *в греческом оригинале*; само существование двух *сирийских* переводов Дионисиева корпуса (выполненных Сергием Решʿайнским и Фокой Эдесским) сделало обращение к греческому оригиналу ненужным. Неслучайно, что единственные тексты Плотина, сохранившиеся на сирийском языке, — это цитаты в греческих схолиях Иоанна Скифопольского, переведенных на сирийский Фокой Эдесским[43]. Таким образом, Плотин сохранился по-сирийски только в рамках перевода грекоязычного *халкидонитского* произведения.

Изучение *грекоязычных* текстов в яковитских монастырях — таких, как монастырь Ḳеннешрē на Евфрате, — по всей видимости, ограничивалось логическими сочинениями Аристотеля и комментариями к ним[44]. Некоторые ученые яковиты (в частности, известный автор конца VII и начала VIII в. Иаков Эдесский), разумеется, обращались и к греческим оригиналам творений отцов Церкви, наряду с их сирийскими переводами[45], но Дионисия яковиты (за исключением, конечно, самих переводчиков: Сергия

Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition Between Rome and Baghdad, p. 249. Farnham [etc.]: Ashgate.

42. Или, если принять интересную гипотезу, которую недавно выдвинул Серджио Ла Порта, миафиситской рукописью, но константинопольского, а не сирийского происхождения — см. La Porta, S. (2013) «Purging John of Scythopolis: A Miaphysite Redaction of the Scholia on the Corpus Dionysiacum and Its Armenian Version», *Le Muséon* 126 (1–2): 45–82.

43. Frank, R. M. (1987) «The Use of the *Enneads* by John of Scythopolis», *Le Muséon* 100: 101–108.

44. Watt, J. W. «From Sergius to Mattā»; Watt, J. W. (2010) «Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad», *Journal for Late Antique Religion and Culture* 4: 28–42; Watt, J. W. (2008) «al-Fārābī and the History of the Syriac Organon», in G. A. Kiraz (ed.) *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, pp. 703–731. Piscataway: Gorgias Press.

45. Watt, J. W. (2007) «Les Pères grecs dans le curriculum théologique et philologique des écoles syriaques», in A. Schmidt, D. Gonnet (eds) *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*. Paris: Geuthner.

и Фоки) читали, насколько нам известно, только на сирийском[46]. О чтении Плотина и других неоплатоников в греческом оригинале в яковитской среде речи вообще не шло.

Заметим, что логико-философский уклон яковитской образовательной программы вполне соответствует тому типу аристотелизма, который мы находим впоследствии у мусульманского философа ал-Фāрāбӣ (ум. 950/1 г.), но он совсем не коррелирует с философией ал-Киндӣ, и менее всего с его неоплатоническими интересами[47]. Это означает, что ал-Ḫимṣӣ принадлежал к совсем другому интеллектуальному кругу, нежели сироязычные учителя и единомышленники ал-Фāрāбӣ, будь то яковиты или несториане. Яркий контраст между ал-Киндӣ и ал-Фāрāбӣ свидетельствует о том, что эти два мусульманских философа продолжали *два совершенно разных направления ближневосточной христианской философской мысли*. В свете вышесказанного, яковитское происхождение ал-Ḫимṣӣ представляется крайне маловероятным: яковитская версия не дает объяснения неоплатонической подготовке арабского переводчика Плотина и в конечном счете неспособна объяснить возникновение арабской «Теологии Аристотеля».

Заключение

Подведем итоги. Ал-Ḫимṣӣ был, скорее всего, ученым монахом-халкидонитом (т. е. маронитом или мелькитом, но не яковитом), прекрасно владевшим греческим и арабским (а возможно, также сирийским) языками. Если он был маронитом, вероятнее всего, он получил философско-богословскую подготовку и доступ к греческой рукописи «Эннеад» в библиотеке монастыря Мар Марона, где, на почве непризнания маронитами Пятого Вселенского Собора, вероятно, еще сохранялся оригенизм. Если он был мелькитом, он, скорее всего, проходил философско-богословскую подготовку

46. Даже Иаков Эдесский, прекрасно владевший греческим, читал Дионисия в сирийском переводе, сделанном Фокой — см. Brock, S. P. (1979) «Jacob of Edessa's Discourse on the Myron», *Oriens Christianus* 63: 20–36; Greatrex, M. (2004) «The Angelology in the *Hexaemeron* of Jacob of Edessa», *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 4: 33–46. В этой связи остается лишь сожалеть, что комментарий на Дионисиев корпус Феодора бар Заруди (ок. 800) и комментарии Иоанна Дарского на «Небесную иерархию» и «Церковную иерархию» (1 пол. IX в.) по-прежнему практически не изданы. Исследование яковитской традиции чтения и интерпретации Дионисия представило бы немалый интерес.

47. Традиция чтения Дионисия (по-сирийски), очевидно, не перетекала в более широкий интерес к неоплатонизму.

в Палестине. Представляется, что доступ к греческому оригиналу «Эннеад» он мог получить в одном из палестинских монастырей; вероятно, там же он начал свою переводческую деятельность.

Изложенные две гипотезы, маронитская и мелькитская, представляются на сегодняшний день равновероятными; чтобы отдать предпочтение той или другой из них, необходимы дальнейшие исследования. Конечно, можно строить и другие предположения: например, что корни неоплатонизма ал-Ḥимṣӣ следует искать в языческих кругах Ḥаррāна[48], или что его неоплатонизм (и оригенизм), равно как и греческая рукопись «Эннеад», имеет египетское, а не сирийское или палестинское происхождение[49], или, например, что он все-таки был яковитом, которого — в отличие от его собратьев по вере — заинтересовали неоплатонические философские корни Дионисия. По большому счету у нас нет возможности опровергнуть ни одно из этих предположений. Однако в ситуации, когда число первоисточников ограничено, необходимо «взвешивать вероятности» и искать самое простое и «экономное» решение. На основании имеющихся в нашем распоряжении свидетельств маронитская и мелькитская версии представляются наиболее вероятными. Они являются также наиболее «экономными» в том смысле, что позволяют реконструировать интеллектуальный «профиль» ал-Ḥимṣӣ исходя из *непосредственного* контекста его жизни и деятельности (до переселения в Багдад) — т. е. христианских сообществ сиро-палестинского региона, — а не пускаются в домыслы о возможных связях ал-Ḥимṣӣ с языческими кругами или удаленными странами. Остается надеяться, что в ходе последующих исследований откроются дополнительные данные, которые позволят чаше весов склониться в сторону той или иной версии реконструкции интеллектуального облика ал-Ḥимṣӣ и истории происхождения арабской «Теологии Аристотеля».

Наиболее важной задачей дальнейших исследований, без сомнения, является реконструкция «интеллектуальной географии» ближневосточного христианства в эпоху поздней античности

48. Даже если гипотеза Мишеля Тардьё о существовании «платонической академии» в Ḥаррāне не выдерживает критики (см. van Bladel, K. (2009) *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, pp. 70–79. Oxford — New York: Oxford University Press, 2009), не исключено, что философские интересы «сабиев» (язычников) Ḥаррāна могут объяснить некоторые аспекты философско-богословской подготовки ал-Ḥимṣӣ.

49. О египетском оригенизме см., например, Lundhaug, H. (2013) «Origenism in Fifth-Century Upper Egypt: Shenoute of Atripe and the Nag Hammadi Codices», *Studia Patristica* 64: 217–228.

и раннеисламский период. Особого внимания заслуживает история христианского неоплатонизма и оригенизма, монастырских библиотек, образовательных программ различных христианских конфессий, а также переводческих центров, в том числе чрезвычайно важного и, увы, до сих пор недостаточно изученного переводческого движения в Палестине. Немалый интерес представляют также связи между христианской интеллектуальной средой и мусульманским обществом. Христианская «интеллектуальная география», вне всякого сомнения, повлияла на становление исламских философских и богословских традиций, как показывает, в частности, формирование таких различных философских школ, как школы ал-Киндӣ и ал-Фāрāбӣ (у каждой из которых были связи с соответствующими христианскими кругами и определенной христианской философско-богословской традицией). Вне всякого сомнения, исследования подобного рода будут иметь решающее значение для истории христианской и мусульманской философско-богословской мысли на Ближнем Востоке.

Библиография/References

Лурье В. М. История византийской философии: Формативный период. СПб.: Axiōma, 2006.

Муравьев А. В. Сирийский псогос // Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. (Smaragdos Philocalias). М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. С. 322–331.

Полякова С. Жизнь и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского // Жития византийских святых. СПб.: Corvus, Terra Fantastica, 1995. С. 125–184.

Трейгер А. «Умный рай» — мистико-аскетический трактат в арабском переводе // Символ. 2010. № 58. С. 297–316.

Фокин А. Р. Преподобный Иоанн Дамаскин. Трактат о правомыслии // Богословские труды. 2009. № 42. С. 8–14.

Adamson, P. (2002) *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the* Theology of Aristotle. London: Duckworth.

Adamson, P. (2007) «The Kindian Tradition: The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism», in C. D'Ancona (ed.) *The Libraries of the Neoplatonists*, pp. 351–370. Leiden — Boston: Brill.

Aouad, M. (1989) «La *Theologie d'Aristote* et autres textes du Plotinus Arabus», in R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5 vols. in 7 parts to-date, vol. I, pp. 541–590. Paris: CNRS éditions.

Benevich, G. (2009) «Maximus the Confessor's Polemics Against Anti-Origenism: *Epistulae 6* and *7* as a Context for the *Ambigua ad Iohannem*», *Revue d'histoire ecclésiastique* 104 (1): 5–15.

Brock, S. P. (1973) «An Early Syriac life of Maximus the Confessor», *Analecta Bollandiana* 91: 299–346.

Brock, S. P. N (1984) *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Essay XII. London: Variorum Reprints.

Brock, S. P. (1999–2000) «From Qatar to Tokyo, by Way of Mar Saba: The Translations of Isaac of Beth Qatraye (Isaac the Syrian)», in ARAM 11–12: 475–484.

Brock, S. P. (1979) «Jacob of Edessa's Discourse on the myron», *Oriens Christianus* 63: 20–36.

Brock, S. P. (2007) «A Syriac Intermediary for the Arabic *Theology of Aristotle*? In Search of a Chimera», in C. D'Ancona (ed.) *The Libraries of the Neoplatonists*, pp. 293–306. Leiden, Boston: Brill.

D'Ancona, C. (2012) «The Textual Tradition of the Graeco-Arabic Plotinus: The *Theology of Aristotle*, Its '*Ru'ūs al-masā'il*,' and the Greek Model of the Arabic Version», in A. M. I. van Oppenraay, R. Fontaine (eds) *The Letter Before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, pp. 37–71. Leiden — Boston: Brill.

di Berardino, A. (2006) *Patrology: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*/Transl. A. Walford. Cambridge (UK): James Clark.

Endress, G. (1997) «The Circle of al-Kindī», in Endress, G. and Kruk, R. (eds) *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, pp. 43–76. Leiden: Research School CNWS.

Fiey, J. M. (1993) *Pour un Oriens Christianus Novus: Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*. Beirut — Stuttgart: Steiner.

Fokin, A. R. (2009) «Prepodobnyj Ioann Damaskin, Traktat o pravomyslii» [Saint John of Damascus, A Treatise on an Orthodox Thinking], *Bogoslovskie trudy* 42: 8–14.

Frank, R. M. (1987) «The Use of the *Enneads* by John of Scythopolis», *Le Muséon* 100: 101–108.

Greatrex, M. (2004) «The Angelology in the *Hexaemeron* of Jacob of Edessa», *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 4: 33–46.

Gutas, D. (2007) «The Text of the Arabic Plotinus: Prolegomena to a Critical Edition», in D'Ancona, C. (ed.) *The Libraries of the Neoplatonists*, pp. 371–384. Leiden — Boston: Brill.

Hage, W. (1966) *Die syrisch-orthodoxe Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.

Hombergen, D. (2001) *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo.

Hugonnard-Roche, H. (1989) «Les *Réfutations Sophistiques*», in R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5 vols. in 7 parts to-date, vol. I, pp. 526–528. Paris: CNRS éditions.

King, D. (2011) «Origenism in Sixth-Century Syria: The Case of a Syriac Manuscript of Pagan Philosophy», in A. Fürst (ed.) *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, pp. 179–212. Münster: Aschendorff Verlag.

Krueger, D. (1996) *Symeon the Holy Fool: Leontius'* Life *and the Late Antique City*. Berkeley: University of California Press.

Lang, D. M. (1955) «St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (2): 306–325.

La Porta, S. (2013) «Purging John of Scythopolis: A Miaphysite Redaction of the Scholia on the Corpus Dionysiacum and Its Armenian Version», *Le Muséon* 126 (1–2): 45–82.

Lourié, V. M. (2006) *Istorija vizantijskoj filosofii: Formativnyj period* [History of the Byzantine Philosophy: Formative Period]. Saint-Petersburg: Axiōma.

Lundhaug, H. (2013) «Origenism in Fifth-Century Upper Egypt: Shenoute of Atripe and the Nag Hammadi Codices», *Studia Patristica* 64: 217–228.

al-Masʿūdī (1893) *al-Tanbīh wa-l-ishrāf*/Ed. M. J. de Goeje. Leiden: Brill.

Michel le Syrien (1899–1910) *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*/Ed. and trans. J. B. Chabot, 4 vols. Paris: E. Leroux.

Mouterde, P. (1934) «Un ermitage melkite en Emésène au VIIIe siècle», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 18: 101–106.

Muraviev A. V. (2004) «Sirijskij psogos» [Syriac Psogos], in *Disput s Pirrom. Prp. Maksim Ispovednik i hristologicheskie spory* VII *stoletija*, pp. 322–331. (Smaragdos Philocalias). Moscow: Hram Sofii Premudrosti Bozhiej v Srednih Sadovnikah.

Naaman, P. (2011) *The Maronites, the Origins of an Antiochene Church: A Historical and Geographical Study of the Fifth to Seventh Centuries*. Collegeville: Liturgical Press.

Nasrallah, J. (1979–1996) *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au* XX*e siècle*. 3 vols. in 6. Louvain: Peeters; Damascus: Institut français de Damas.

Nasrallah, J. (1971) «Saints et évêques d'Émèse (Ḥomṣ)», *Proche-Orient Chrétien* 21: 213–234.

Noble, S., Treiger, A. (eds) (2014) *The Orthodox Church in the Arab World (700–1700): An Anthology of Sources*, DeKalb: Northern Illinois University Press.

Pataridze, T. (2011) «Les *Discours ascétiques* d'Isaac de Ninive: Étude de la tradition géorgienne et de ses rapports avec les autres versions», *Le Muséon* 124 (1–2): 27–58.

Poljakova S. (1995) «Zhizn' i dejanija avvy Simeona, jurodivogo Hrista radi, zapisannye Leontiem, episkopom Neapolja Kritskogo» [Life and works of Abba Simeon, the Fool for the sake of Christ, written by Leontius, bishop of Neapolis on Crete], in *Zhitija vizantijskih svjatyh*, pp. 125–184. Saint-Petersburg: Corvus, Terra Fantastica.

Rydén, L. (1993) «Gaza, Emesa and Constantinople: Late Ancient Cities in the Light of Hagiography», in Rydén, L. and Rosenqvist, J. O. (eds) *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium: Papers read at the colloquium held at the Swedish Research Institute in Istanbul 31 May — 5 June 1992*, pp. 133–144. Stockholm: Swedish Research Institute.

Schick, R. (1995) *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*. Princeton, NJ: Darwin Press.

Sherwood, P. (1955) *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*. Rome: Orbis Catholicus, Herder.

Suermann, H. (1998) *Die Gründungsgeschichte der maronitischen Kirche*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.

Suermann, H. (1996) «Sulaïman al-Ġazzī, évêque melchite de Gaza (XIe siècle) sur les maronites», *Parole de l'Orient* 21: 189–198.

Swanson, M. N. (2002) «'Our Brother, the Monk Eustathius': A Ninth-Century Syrian Orthodox Theologian Known to Medieval Arabophone Copts», *Coptica* 1: 119–140.

Takahashi, H. (2011) «Ḥimṣ», in Brock, S. P. et al. (eds) *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, pp. 196–197. Piscataway: Gorgias Press.

Tannous, J. (2013) «You Are What You Read: Qenneshre and the Miaphysite Church in the Seventh Century», in Wood, P. (ed.) *History and Identity in the Late Antique Near East*, pp. 83–102. Oxford — New York: Oxford University Press.

Treiger A. (2010) «*Umnyj raj* — mistiko-asketicheskij traktat v arabskom perevode» [The Noetic Paradise — A Mystico-Ascetic Treatise in Arabic Translation], *Simvol* 58: 297–316.

Treiger, A. (2014) «Syro-Arabic Translations in Abbasid Palestine: The Case of John of Apamea's *Letter on Stillness* (*Sinai ar. 549*)», *Parole de l'Orient* 39: 79–131.

Treiger, A. (2015) «Christian Graeco-Arabica: Prolegomena to a History of the Arabic Translations of the Greek Church Fathers», in *Intellectual History of the Islamicate World* 3: 188–227.

van Bladel, K. (2009) *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford, New York: Oxford University Press.

van Esbroeck, M. (1985) «L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551», *Orientalia Christiana Periodica* 51: 33–59.

Watt, J. W. (2010) «Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad», *Journal for Late Antique Religion and Culture* 4: 28–42.

Watt, J. W. (2008) «al-Fārābī and the History of the Syriac Organon», in Kiraz, G. A. (ed.) *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, pp. 703–731. Piscataway: Gorgias Press.

Watt, J. W. (2011) «From Sergius to Mattā: Aristotle and Pseudo-Dionysius in the Syriac Tradition», in Lössl, J. and Watt, J. W. (eds) *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition Between Rome and Baghdad*, pp. 239–257. Farnham [etc.] Ashgate.

Watt, J. W. (2007) «Les Pères grecs dans le curriculum théologique et philologique des écoles syriaques», in Schmidt, A. and Gonnet, D. (eds) *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*. Paris: Geuthner.

Wright, W. (1870–1872) *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the year 1838*. 3 vols. London: Longman.

Zimmermann, F. W. (1986) «The Origins of the So-Called *Theology of Aristotle*», in Kraye, J., Ryan, W. F. and Schmitt, C. B. (eds) *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The* Theology *and Other Texts*, pp. 110–240. London: Warburg Institute, University of London.

Николай Селезнев

История экуменизма: забытый ранний этап

Nikolai Seleznyov

History of Ecumenism: The Forgotten Early Period

Nikolai Seleznyov — Associate Professor, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). nns@rsuh.ru

In the histories of ecumenism, its initial formation is usually dated the early 20th century. The World Missionary Conference held in Edinburgh in 1910 is referred to as its «symbolic beginning». A quest for the origins of the ecumenical thought led researchers to find some early voices in the previous centuries, even as early as in the 15th — 16th c. However, there are Oriental sources which witness to a much earlier formation of the ecumenical paradigm of the ecclesiological thought, typologically corresponding to that developed in the 20th c. In the Golden Age of Medieval Muslim culture under the ʿAbbasid caliphate, an ecumenical position is witnessed to by some Middle Eastern Christian authors. In their works, the main Christian denominations are not polemically presented as opposed to each other, but on the contrary, the essential unity of various Christian beliefs is emphasized, and the ways the main Christian communities follow are claimed to be equal in value. The present article uses the Medieval Arabic sources to demonstrate that the history of the ecumenical thought should be corrected by supplying a chapter on the Medieval Eastern period of the history.

Keywords: ecumenism, ecumenical paradigm, ecumenical thought, ecumenical movement, history of ecumenism, Middle Ages, Christian Orient, Middle Eastern Christianity, Nestorians, Melkites, Jacobites, Copts, Islam, Medieval Muslim culture.

Термин «экуменизм» в настоящей статье понимается как обозначающий стремление к единству *христианских* сообществ, или конфессий. Его расширительное понимание, как обозначающего общность разнообразных религиозных устремле-

Селезнев Н. История экуменизма: забытый ранний этап // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 161–181.

Seleznyov, N. (2015) «History of Ecumenism: The Forgotten Early Period», *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 161–181.

ний и межрелигиозный диалог, или даже объединение ради решения общечеловеческих гуманитарных вопросов[1], остается вне рассматриваемой ниже проблематики.

Практически любое изложение истории экуменизма (или «экуменического движения») содержит указание на то, что ее «символическим началом»[2] принято считать Всемирную миссионерскую конференцию, состоявшуюся в Эдинбурге в 1910 г. Таким образом, история экуменизма подается как начинающаяся в XX в. Специальные исследования, посвященные этому явлению, часто уделяют внимание предшествующим событиям подобного рода в XIX в., доводя порой поиск истоков «экуменической идеи» до XVI[3] и даже XV в.[4] Само устремление к достижению христианского единства справедливо связывалось исследователями с религиозной политикой византийских императоров и, соответственно, с эпохой Вселенских («экуменических») соборов[5], в которую вероучительные споры и конфликты политических интересов многократно порождали разделения в среде христиан. Наиболее масштабные последствия имели богословские споры по поводу соединения божественного и человеческого во Христе, что понималось как существо христианского вероучения[6]. Проходили эти столкновения на фоне стремления византийских императоров утвердить свое влияние, как в идеологическом, так и в политическом отношении, что не могло не встречать естественного сопротивления и в конечном итоге имело следствием обособление этноконфессиональных сообществ, оппозиционных политике византийских властей.

1. Mcafee Brown, R. (2005) «Ecumenical Movement», in L. Jones [et. al.] (ed.) *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., vol. 4, p. 2683:2. Farmington, Hills, MI: Thomson Gale.
2. *Киннемон М., Коуп Б.* Экуменическое движение. Антология ключевых текстов. М.: Библейско-богословский институт им. св. апостола Андрея, 2002. С. 2.
3. Rouse, R., Neill, S. C. (eds) (1954) *A History of the Ecumenical Movement, 1517–1948*. London: S. P. C. K.; *Бедуелл Г.* История Церкви. М.: Христианская Россия, 1996. С. 271.
4. *Тайгачева Н. Г.* Русская православная церковь и экуменизм. Философско-религиоведческий анализ. Дисс.... кандидата философских наук. М.: МГУ, 2003.
5. *Тайгачева Н. Г.* Русская православная церковь и экуменизм. Ч. I. § 1–3.
6. *Гордиенко Н. С.* Современный экуменизм. Движение за единство христианских церквей. М.: Наука, 1972. С. 8.

Объединительные предприятия императоров остались безуспешными[7]. Ко времени установления на Востоке и в южной Европе арабского владычества христианский мир пребывал в состоянии разделения на несколько конфессиональных сообществ. В эпоху появления Арабского халифата, раскинувшегося от Бактрии до Испании, эти споры оставались неразрешенными, и порожденные ими разделения — непреодоленными. Взору мусульманского доксографа христианский Восток представал как собрание множества толков, из которых выделялись как наиболее влиятельные сиро-персидское христианство, греко-римская ортодоксия «ромеев» и сообщество стоявших за «единую природу» противников Халкидонского собора.

Прежде чем рассмотреть деятельность мусульманских книжников, собиравших и систематизировавших доступные им сведения о христианских сообществах, уместно поставить вопрос: имели ли место проявления «экуменической идеи» в тот весьма продолжительный и насыщенный историческими событиями период, который отделяет историю (и предысторию) формирования экуменической парадигмы на Западе, от эпохи Вселенских соборов, и является ли помещение начала истории экуменизма в XX в. (или даже в XV в.) справедливым? Известно, что экуменическая парадигма, «символическим началом» появления которой принято считать Всемирную миссионерскую конференцию 1910 г., сложилась главным образом из поисков путей преодоления разделений в западном христианстве — протестантских исповеданий, протестантства и католичества и затем протестантства, католичества и православия византийского типа. Таков был исторический «материал», на основе которого раскрывалась «экуменическая идея», т. е. само по себе представление о том, что эти основные разделенные христианские исповедания сущностно едины, и их расхождения носят не принципиальный характер. Но, как было отмечено выше, истории разделений между византийским и латинским христианством, и тем более дальнейшим расколам на Западе, предшествовали серьезные разделения, произошедшие вследствие христологических споров и имевшие результатом формирование трех конфессий: «несториан», т. е. сообщества, выделившегося в результате столкновения Кирилла, еп. Александрии

7. *Селезнев Н. Н.* Pax Christiana et Pax Islamica: Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке. М.: РГГУ, 2014. (Серия: «Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности РГГУ», Вып. XLV). С. 11–31.

(ум. 444), и Нестория, еп. Константинополя (ум. 451); «мелькитов» (сторонников Халкидонского собора 451 г.); и «яковитов» (противников Халкидонского собора 451 г.). Сформировалась ли экуменическая парадигма на основе этого исторического «материала», возникла ли «экуменическая идея» в ответ на христологические расколы, т.е. раньше, чем о ее появлении было заявлено в качестве реакции на расколы более позднего времени?

Забегая вперед, скажем: да, «экуменическая идея» возникла и была отчетливо сформулирована значительно раньше, чем об этом можно прочитать в «европоцентричных» историях экуменизма. Прежде чем указать на соответствующие источники, вернемся на время к трудам мусульманских книжников.

Как было указано выше, уже в творениях достаточно ранних мусульманских полемистов, историков и исследователей религий отмечается выделение в христианстве трех основных «отделений» (*фираķ*), что продолжает оставаться особенностью такого рода сочинений вплоть до Османской эпохи, когда само их составление перестает быть обыкновением. Так, ʿАбдаллāх ибн Исмāʿӣл ал-Хāшимӣ в своем послании — апологии ислама, — написанном ок. 820 г. и адресованном христианину ʿАбд ал-Масӣẖу ибн Исẖāķу ал-Киндӣ, сообщает, что имел беседы с патриархом Церкви Востока Тимофеем I (*Ṭӣмӯс̱āвус ал-джāс̱лӣķ*), а также с представителями «сих трех выделившихся христианских сообществ» (*ʾахл фираķикум хāд̱ихи-с̱-с̱алāс̱ аллатӣ хийа ẓāхира*).

> Мелькиты, — пишет он Ал-Киндӣ, — это принявшие [сторону] царя Маркиана, во время раздора, случившегося между Несторием и Кириллом [*sic*]; это ромеи (*ар-Рӯм*). Яковиты — наиболее неверные, учение которых наиболее дурное, и исповедание самое плохое, они наиболее удалившиеся от истины, говорящие по учению Кирилла Александрийского, Якова Барадея (*ал-Бардаʿāнӣ*) и Севира, владыки престола Антиохийского. Несториане, твои сотоварищи, — они, клянусь жизнью, наиболее близки к суждениям тех, кто беспристрастен из наших людей богословия и рассуждения, более склонны к тому, что говорим мы, мусульмане[8].

8. [Hāšimī, ʿAbd Allāh ibn Ismāʿīl al-] (1885) *Risālat ʿAbd Allāh ibn Ismāʿīl al-Hāšimī ilā ʿAbd al-Masīḥ ibn Isḥāq al-Kindī yadʿū-hu bi-hā ilā-l-Islām, wa-risālat ʿAbd al-Masīḥ ilā-l-Hāšimī yaruddu bi-hā ʿalay-hi wa-yadʿū-hu ilā-n-naṣrāniyya*, ṣṣ. 5–6 (араб. текст). London: [б. и.]; Tartar, G. (1985) *Dialogue islamo-chrétien sous le Calife Al-Maʾmûn (813–834): Les épîtres d'Al-Hashimî et d'Al-Kindî*, p. 85 (фр. пер.). (Études Coraniques). Paris: Nouvelles Éditions Latines. Отметим, что выстраивание опреде-

Подобное выделение трех названных сообществ проводит Муҳаммад ибн Ха̄рӯн Абӯ ʿӢса̄ ал-Варра̄ḳ (ум. 861) в своем полемическом сочинении «Опровержение трех отделений из христиан» (*Кита̄б ар-радд ʿала̄-с̱-с̱ала̄с̱ фираḳ мин ан-наṣа̄ра̄*):

> Мы не упоминаем... утверждения других видов христиан, таких как марониты и юлианиты, савеллиане и ариане, павлиане, последователи Павла Самосатского, или других отделений, потому что мы написали эту книгу именно об основной массе сих трех отделений, а не других (*джумхӯр ха̄ẕихи-л-фираḳ ас̱-с̱ала̄с̱, ла̄ ġайр*)[9].

Знаменитый мусульманский правовед и мыслитель Муҳаммад аш-Шахраста̄нӣ (1076–1153) в своем доксографическом труде «О религиях и сектах» (*Кита̄б ал-милал ва-н-ниҳал*) следует той же методологии: «Затем разошлись христиане на семьдесят два отделения[10], — пишет он, — и больших отделений их три — мелькиты, несториане и яковиты»[11]. Подход к изучению христианских конфессий, сложившийся на Востоке халифата, нашел признание и на мусульманском Западе. Знаменитый мусульманский полемист из Кордовы Ибн Ḥазм (994–1064)[12] составил обстоятельный труд «Разбор религий, ересей и сект» (*Кита̄б ал-фиṣал фӣ-л-милал ва-л-ахва̄ʾ ва-н-ниҳал*)[13], в котором изрядное число страниц посвятил критическому рассмотрению священных книг

ленной градации излагаемых доктрин главным образом по степени их близости и удаленности в отношении ислама характерно для авторов традиционного арабо-мусульманского религиоведения. См. *Селезнев Н. Н.* Pax Christiana et Pax Islamica. С. 186–187.

9. Thomas, D. (1992) *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū ʿĪsā al-Warrāq's «Against the Trinity»*, p. 70 (араб. текст), 71 (англ. пер.). Cambridge [etc.]: Cambridge University Press.

10. Представление о разделении христианства на семьдесят два толка, по-видимому, было заимствовано из ḥадӣс̱ов. См.: Juynboll, G. H. A. (2007) *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, pp. 437, 458. Leiden/Boston: Brill.

11. Cureton, W. (1842) *Kitāb al-milal wa-n-niḥal. Book of Religious and Philosophical Sects, by Muhammad al-Shahrastáni*, pt. 1, ș 173. London: Society for publication of Oriental texts. См. о нем в *Прозоров С. М.* Муҳаммад ибн ʿАбд ал-Карӣм аш-Шахраста̄нӣ. Книга о религиях и сектах (Кита̄б ал-милал ва-н-ниҳал)/Пер. с араб. Ч. 1: Ислам. (Памятники письменности Востока, 75). М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1984. С. 18–24.

12. Русскому читателю он, вероятно, более известен как сочинитель трактата о любви «Ожерелье голубки»: *Ибн Хазм.* Ожерелье голубки/Пер. с араб. М. А. Салье под ред. И. Ю. Крачковского. М.: Издательство восточной литературы, 1957.

13. Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī (1321/1903) *Kitāb al-fiṣal fi-l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal.* [al-Qāhira]: al-Maṭbaʿa al-ʾAdabiyya.

и убеждений иудеев и христиан[14]. Он приводит некоторые сведения о ранних неортодоксальных сообществах (арианах, павлианах, македонианах и «барбаранитах»), но затем замечает: «В основе их [т. е. христиан] сегодня — три отделения», предлагая далее обзор взглядов «мелькитов», «несториан» и «яковитов»[15].

Признавая конфессиональную разделенность христианского мира, мусульманские авторы тем не менее обращали внимание на существенное вероучительное единство христиан. Вышеупомянутый Абӯ ʿӮса̄ ал-Варра̄ḳ подчеркивает, что попытки представителей различных христианских конфессий представить в выгодном свете собственное исповедание в глазах мусульманского наблюдателя тщетны, поскольку в вопросах, образующих облик христианства как религии, отличающий его от ислама, христиане придерживаются одних и тех же взглядов. Аш-Шахраста̄нӣ предваряет обзор христианских конфессий описанием христианства как такового, тем самым давая понять, что в следующем далее тексте им представлены второстепенные по значимости расхождения. Для последующего традиционного мусульманского религиоведения схема представления христианства и его толков, использованная Аш-Шахраста̄нӣ, станет довольно типичной. Продемонстрировать это можно, указав в качестве примера на соответствующий раздел энциклопедии, которую составил более поздний автор — Абӯ-л-ʿАбба̄с Аḥмад ал-Ḳалḳашандӣ (1355/6–1418), служащий *дӣва̄на* мамлюкских султанов. Этот многотомный труд, собрание знаний, необходимых крупному правительственному чиновнику в различных областях, особенно в области ведения документации и дипломатии, получил название «Рассвет подслеповатого [т. е. момент прозрения] в ремесле сочинительства [официальных документов]» (*Ṣубḥ ал-аʿша̄ фӣ ṣина̄ʿат ал-инша̄*)[16]. Ал-Ḳалḳашандӣ собирал сведения о различных религиозных сообществах, в том числе о христианском, главным образом с целью составления действенного текста присяги для их представителей, принимавших на себя обязательства перед мамлюкским правителем. Структура раздела, посвященного христианству, воспроизводит структуру соответствующего разде-

14. См. Pulcini, Th. (1994) *Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures*. 2 vols. Ph. D. Dissertation. University of Pittsburgh (изд.: Atlanta, 1998; Oxford, 2000).

15. Ibn Ḥazm, *Kitāb al-fiṣal fī-l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal*, ğ. 1, ṣṣ. 48–49.

16. Qalqašandī, Abī-l-ʿAbbās Aḥmad al- (1331–1338/1913–1919). *Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšā*. (14 тт.). Al-Qāhira: al-Matbaʿa al-ʾAmīriyya.

ла в труде Аш-Шахрастāнӣ. Подборки сведений о трех основных конфессиях предваряются вводной частью, которая описывает христианство в целом. В ней Ал-Қалқашандӣ пишет:

> Христиане — это община ʻӢсы — мир ему! — и книга их — Евангелие (*ал-Инджӣл*) … Знай же, что христиане в целом согласны в том, что Марйам была беременна Христом — мир ему! — и родила его в Вифлееме в стране Иерусалимской в Сирии (*аш-Шāм*), и он говорил в колыбели, и что, когда евреи осудили Марйам за это, — мир ей! — она убежала со Христом — мир ему! — в Египет и затем вернулась с ним в Сирию (*аш-Шāм*), когда ему было двенадцать лет, и поселилась в вышеупомянутом селении, именуемом Назарет, и что, когда он был в конце дела своего, схватили его иудеи и донесли о нем губернатору кесаря, царя римлян, [поставленному] над Сирией (*аш-Шāм*), и тот убил его и распял его, и пребывал он на древе [крестном] три часа, и затем выпросил его у губернатора кесаря муж из числа родственников Марйам, имя которому Иосиф — Плотник[17], и похоронил его в гробнице, которую приготовил было для себя, в месте, где сейчас церковь, известная как [церковь] *ал-Қумāма*[18] в Иерусалиме, и что он пребывал во гробе его ночь на субботу, и день субботний, и ночь на воскресенье,

17. Иосиф-Плотник здесь ошибочно отождествлен с Иосифом Аримафейским (Мф 27, 57–58; Мк 15, 43; Лк 23, 50–52; Ин 19, 38).

18. *ал-Қумāма* означает «мусор». Ал-Қалқашандӣ дает этому названию следующее объяснение: «[Елена, мать Константина, придя в Иерусалим], спросила о древе распятия, и сообщили ей, что иудеи закопали его и сверху навалили мусора и нечистот. Она ужаснулась этому, вытащила его, вымыла, умастила, покрыла золотом и одела шелком, и унесла с собой в Константинополь для благословения, и построила на месте [обретения] его церковь, которая называется ныне “На мусоре”, от названия мусора, который был навален там» (Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšā*, ğ. 13, ṣ. 283). Многие исследователи полагают, что изначально это словосочетание — невоспринятое мусульманской традицией *канӣсат ал-Қийāма* «церковь Воскресения» (Le Strange, G. (1890) *Palestine under the Moslems*, p. 202. [London]: Watt). Вместе с тем следует указать, что такой мусульманский средневековый автор, как ал-Идрӣсӣ (1099–1165/6) приводит христианское наименование храма Гроба Господня наряду с устоявшимся мусульманским. (Bombaci, A. [et al.] (eds) (1970–1984) *Opus geographicum sive «Liber ad eorum delectationem qui terras peragrare studeant»*, muğallad 1, ṣ. 358. Naples: Istituto Universitario Orientale; репр.: al-Qāhira, 1422/2002). А. А. Войтенко отмечает, что предание о заваливании Гроба Господня «мусором» засвидетельствовано в доисламских источниках: *Войтенко А. А.* Коптская легенда о Евдоксии как «альтернативная история» правления Константина Великого // Miscellanea Orientalia Christiana. М.: РГГУ, 2014. С. 240. Пересказ предания о «мусоре» (*турāб*) в контексте истории обретения Креста известен и в арабо-христианской письменности. В качестве примеров можно указать на «Истории» Пс.-Евтихия Александрийского и ал-Макӣна ибн ал-ʿАмӣда: Pococke, Ed. (1656) *Eutychii Patriarchæ Alexandrini Annales*, p. 453. Oxoniæ: Hall;

и затем восстал с утра дня воскресенья, и затем увидел его апостол Петр, и он дал ему поручение, и что мать его собрала ему апостолов, и послал он их в [разные] страны для проповедания религии его, и в основе их двенадцать апостолов… И говорят, что он, после того, как послал тех из апостолов, которых он послал, поднялся на небо. И они согласны в том, что четверо из апостолов принялись писать Евангелие… Затем, когда умерли апостолы, христиане поставили им преемников, которых стали называть «патриархами» …После сего договорились они об именах, которые они установили для должностей их религий и назвали предводителя толка патриархом; заместителя патриарха — епископом… Знай же, что христиане согласны в том, что Бог Всевышний один в существе и три в ипостасности, и истолковывают они сущность (*ал-джавхар*) как самость (*аз̱-з̱а̄т*), а ипостасность — как качества, [то есть] как бытие, знание и жизнь; и представляют самость с бытием как Отец, самость со знанием как Сын, и самость с жизнью как Дух Святой. И выражают [понятие] о Боге как «божество» (*ал-ла̄хӯт*), а о человеке — как «человечество» (*ан-на̄сӯт*), и называют познание «Слова, которое низвел Он на Марйам»[19], — мир ей! — и от которого она забеременела Христом — мир ему! — и выделяют его единством [с человечеством] в отличие от других ипостасей… И положили вместе с ним каноны законов их, которые назвали вероучением (*ал-хайманӯт*). Затем собралось из них собрание в Константинополе по [поводу] притязаний Македония, известного как враг Духа Святого, и речения его, что Дух Святой — сотворен. И добавили в вышеупомянутый Символ веры текст: «И веруем в Духа Святого животворящего, исходящего от Отца» и прокляли того, кто после этого добавит [что-либо] к словам Символа веры или убавит от них. И разделились впоследствии христиане на многие разделения, из которых знамениты три отделения[20].

Оказывали ли те представления о христианстве и его исповеданиях, которые сложились у мусульманских доксографов и были зафиксированы в их трудах, влияние на христианских мыслителей? И если оказывали, то какое? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо, прежде всего, обратить внимание на ту интеллекту-

ал-Маджмӯʿ ал-муба̄рак — BnF ar. 294, fol. 213v — 214r; Vat. ar. 168, fol. 168v/p. 337–169r/p. 338; Vat. ar. 169, fol. 153; BSB Cod. ar. 376, p. 229–230.

19. Коран 4:171/169.

20. *Селезнев Н. Н.* Pax Christiana et Pax Islamica. С. 200–216.

альную среду, в которой сосуществовали мусульмане и христиане в эпоху подъема культуры после установления халифата.

Известно, что переводческая деятельность, ставившая целью усвоение арабской культурой наследия классиков античной мысли и естествознания, опиралась на уже существовавшую традицию переводов на сирийский язык. Переводы на арабский стали делать еще при Омейядах, в Дамаске, но подлинного расцвета эта деятельность и порожденный ею расцвет интеллектуальной культуры достигли при Аббасидах. Эта эпоха объединяла в творческих союзах не только мусульман и представителей других религий, но, что более существенно для нашей темы, представителей различных христианских исповеданий. Одним из (многих!) примеров может служить переселившийся из монастыря Ма̄р Ма̄рӣ (Дайр Ḳӯннӣ)[21] в Багдад Абӯ Бишр Матта̄ ибн Йӯнус (ум. 940), который, сам будучи «несторианином», имел учеников, среди которых были мусульманин Ал-Фа̄ра̄бӣ и «яковит» Йаḥйа ибн ʿАдӣ[22].

В круг багдадских интеллектуалов, на формирование которого имел определяющее влияние Йаḥйа̄ ибн ʿАдӣ (893–974), входил «мелькит» Ибн Йумн, чье «Послание о единстве» представляет особый интерес для нашей темы. Из сообщений его современников и свидетельств других средневековых авторов следует, что он был врачом, священником мелькитской («ромейской»)[23] общины и мыслителем, чья деятельность привлекала внимание самых разных авторов. Нелишне заметить, что знаменитый Абӯ-р-Райḥа̄н ал-Бӣрӯнӣ (973–1048/51), судя по упоминанию в его «Каноне Масʿӯдӣ», был лично знаком с Ибн Йумном[24], Ибн ан-Надӣм (X в.) и Ибн ал-Ḳифṭӣ (ум. 1248)[25] говорят об Ибн

21. См. Fiey, J. M. (1968) *Assyrie chrétienne*, vol. 3, pp. 187–197. Beyrouth: Dar el-Machreq.

22. Endress, G. (1991) «Mattā b. Yūnus», in *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, vol. VI, p. 845. Leiden: Brill; *Райнов Т. И.* Великие ученые Узбекистана (IX–XI вв.). Ташкент: УзФАН, 1943. С. 13–14.

23. *Крымский А. Е.* Семитские языки и народы Теодора Нёльдеке в обработке А. Крымского. (Труды по востоковедению, Вып. V). М.: В. Гатцук, 1903. С. 152; *Крымский А. Е.* История новой арабской литературы: XIX — начало XX века. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1971. С. 351, прим. 57; Nasrallah, J. (s. a.) *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle: Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne.* Louvain — Paris: Peeters.

24. Samir, S. Kh. (1990) «Un traité du cheikh Abū ʿAlī Naẓīf ibn Yumn sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 51: 332. См. там же о других упоминаниях Ибн Йумна мусульманскими авторами (p. 330).

25. Lippert, J. (1903) *Ibn al-Qifṭī's Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, S. 64 (араб.). Leipzig: Dieterich. «Наẓӣф ан-нафс», как его также называет Ибн ал-Ḳифṭӣ, является, вероятно, гра-

Йумне как о враче (*ал-мутаṭаббиб*)[26], у Ибн Абӣ Уṣайбиʿа (1203–1270) и Бар ʿЭврōйō (Ибн ал-ʿИбрӣ) (1226–1286) он фигурирует как «Наẓӣф ромейский священник» (*Наẓӣф ал-ḳасс ар-Рӯмӣ*)[27]. Упоминание его как «достойного священника...врача багдадского, мелькита» мы находим у Ал-Муʾтамана ибн ал-ʿАссāля. В «Каталог» другого коптского автора, Абӯ-л-Баракāта ибн Кабара (ум. в 1324), он помещен как «священник Абӯ ʿАлӣ ибн Йумн, врач» (*ал-ḳасс Абӯ ʿАлӣ ибн Йумн ал-мутаṭаббиб*)[28].

Врачебную практику Ибн Йумн начал, вероятно, в Ширазе, одном из известных культурных центров Ирана, о чем свидетельствует сообщение математика Аḥмада ибн Муḥаммада ибн ʿАбд ал-Джалӣля ас-Сиджзӣ (951–1024)[29]. Возможно, там Ибн Йумн встретился с буидским эмиром ʿАḍудом ад-Даула, который впоследствии, в Багдаде (с 979 г.), поддерживал организацию ученых собеседований (*маджāлис*). Помимо врачебной науки интерес Ибн Йумна привлекали также математика и астрономия, о чем говорят свидетельства Ал-Бӣрӯнӣ и Ас-Сиджзӣ. Известен его перевод «имеющихся на греческом языке добавлений к предложениям десятой книги (“Начал” Евклида)»[30]. Об истории появления этого перевода со слов самого Ибн Йумна рассказывал Ибн ан-Надӣм[31]. О занятиях Ибн Йумна философией свидетельствует,

фическим искажением «Наẓӣф ал-ḳасс» («Наẓӣф священник»), обусловленным сдвигом правой точки над *ḳāф* далее вправо, вследствие чего она была воспринята как элемент *нӯн*’а. Nasrallah, J. (1974) «Naẓīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du Xe siècle», *Arabica* 21: 304.

26. Flügel, G. (1871–1872) *Kitâb al-Fihrist*, B. 1. S. 266 (араб.). Leipzig: F. C. W. Vogel.
27. Nasrallah, J. «Naẓīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du Xe siècle», p. 303.
28. Riedel, W. (1902) «Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū ’lBarakāt», *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philosophisch-historische Klasse 5: 653. Добавление «Абӯ ʿАлӣ» побудило Л. Шейхо предположить, что в действительности речь идет о двух разных авторах, один из которых жил в X в., а другой — в XII. Nasrallah, J. «Naẓīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du Xe siècle», p. 303–304. Английский перевод каталога Абӯ-л-Баракāта был в 2009 г. сделан Адамом Макколэмом (Adam McCollum) и опубликован на сайте tertullian.org
29. Brockelmann, C. (1898) *Geschichte der arabischen Litteratur*, B. 1 Suppl., S. 387. Weimar: E. Felber. № 6e. См. также Samir, S. Kh. «Un traité du cheikh Abū ʿAlī Naẓīf ibn Yumn sur l’accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l’expression», p. 331, fn. 2.
30. *Матвиевская Г. П., Розенфельд Б. А.* Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII–XVII вв.). М.: Наука, 1983. Т. 2. С. 173–174.
31. Французский перевод этого пассажа дан в Nasrallah, J. «Naẓīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du Xe siècle», p. 307.

в частности, осуществленный им перевод книги *A* «Метафизики» Аристотеля[32]. Теологические же интересы Ибн Йумна проявились в создании им двух трактатов: «Послание о единстве и троичности» (*Рисāла фӣ-т-тавх̣ӣд ва-т-тас̱лӣс̱*)[33] и «Послание (в котором он разъяснил) о [христологическом] единстве, согласно тому, как его исповедуют три отделения христиан (и согласовал их между собою)» (*Рисāла (шарах̣а) фӣ-(ха)-л-иттих̣āд ʿалā мā таʿтаḳиду-хи фираḳ ан-нас̣āрā ас̱-с̱алāс̱ (ва-ваффаḳ байна-хум фӣ-хи)*[34].

В последнем из упомянутых сочинений Ибн Йумна мы обнаруживаем рассуждения об особенностях *трех основных* христианских конфессий, причем Ибн Йумн заявляет:

> Разногласие этих трех сообществ о Христе состоит в том, что яковиты говорят, что Христос — едина ипостась и едина природа, и ромеи говорят, что Христос — едина ипостась и две природы, и несториане говорят, что Христос — две ипостаси и две природы. И ипостась у ромеев и сирийцев [-яковитов] соответствует лицу. Определение лица — это то, что состоит из качеств, совокупность которых не обнаруживается в [данный] период времени у [кого-то] другого, помимо него... Но при этом ученые этих трех сообществ не расходятся в смысле, хотя они и расходятся в выражении, [будучи] движимы стремлением к превосходству и властолюбием. Я же вовсе не берусь предпочесть одно из этих утверждений перед другим, потому что это было бы отходом от моей цели, каковая есть как раз объяснить, что исповедуют эти три сообщества о Христе[35].

Таким образом, в кругах интеллектуалов, объединенных переживающей расцвет арабской культурой, возникает «экуменическая

32. Nasrallah, J. «Naẓīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du Xe siècle», p. 308.

33. Рукописи с текстом этого трактата утрачены.

34. П. Сбат в своем «Указателе» приводит название этого произведения в следующем виде: «Послание о вероучении христиан о сущности [христологического] единства» (*Рисāла фӣ-ʿтиḳāд ан-нас̣āрā фӣ мāхийат ал-иттих̣āд*). Sbath, P. (1938) *Al-Fihris*. Pt. 1: Ouvrages des Auteurs antérieurs au XVII siècle, p. 66. № [175]. Le Caire: Al-Chark. Г. Граф вместо «Risāla» («Послание») дает «Maqāla» («Сочинение»), вероятно, основываясь на каталоге Абӯ-л-Баракāта. Graf, G. (1947) *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 2, S. 49. (Studi e testi, 133). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947; Riedel, W. (1902) «Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū ʾlBarakāt», 653.

35. *Селезнев Н. Н.* Pax Christiana et Pax Islamica. С. 39–42.

идея» — что *три основные* христианские исповедания в сущности едины, и разделяют их не вероучительные положения или разумные рассуждения, но страсть «к превосходству и властолюбие». Каким литературным образом оформлялась эта идея? Об этом можно судить по еще одному экуменическому трактату той же эпохи, сочинению ʿАлӣ ибн Дāӯд ал-Арфāдӣ «Книга общности веры» (*Китāб иджтимāʿ ал-амāна*). Уместно отметить, что судьба этого произведения оказалась также вполне «экуменической». Автором трактата был автор западносирийской традиции, т. н. яковит, но до нас это сочинение дошло также как «переписанное» Илией ал-Джаухари, «несторианским митрополитом», и сохранившееся в рукописи, выполненной «халдейским» письмом (то есть восточносирийским каршуни или, точнее, гаршуни, как называют запись арабского текста сирийской графикой[36]). Сокращенное изложение этого текста мы находим в составе сводного труда коптского богослова Ал-Муʾтамана ибн ал-ʿАссāля (о нем см. далее), и его содержание изложил в своей «Восточной Библиотеке» (Bibliotheca Orientalis) ученый-маронит И. С. Ассемани (1687–1768). В XIX в. этот трактат (в Ассеманиевом пересказе) привлек внимание историков русского староверия как свидетельство древности двуперстия[37]. Итак, Ал-Арфāдӣ пишет:

> Когда посмотрел я на великолепие веры христианской [с точки зрения] истинности веры в Бога, — велик Он и славен! — надлежащего совершения служб Создателю неба и земли, и того, что на ней, по закону водительства, заповеданному Создателем милостивым; проповедуя на востоках земли и западах ее, среди народов и народностей, рассеянных по странам дальним и всем краям, [причем] каждый народ из них гордится тем, что у него есть от религии христианской, общей всем на земле, и [своим] вероисповеданием; тогда увидел я, что некоторые [из] этих народов, из-за козней диавола, постигло такое состояние, вследствие которого [произошел] отход одних из них от других, по пути прихоти, противной разуму, и разошлись они на многие разделения,

36. *Морозов Д. А.* Каршӯнӣ: сирийская письменность в арабо-христианских текстах // Пятые чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева. Россия и православный Восток: новые исследования по материалам из архивов и музейных собраний. (Москва, 30–31 октября 2007 г.). Материалы. М., 2007. С. 70–72; *Морозов Д. А.* Каршуни // Православная энциклопедия. Т. XXXI. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2013. С. 463–465.

37. *Селезнев Н. Н.* Pax Christiana et Pax Islamica. С. 43–55, 101–106.

о чем можно долго толковать. Но хотя они и суть, при всей своей многочисленности, объединяющиеся во мнениях, различающиеся в прихотях, всё же, сводятся они к трем сообществам и восходят к трем толкам, как бы к [трем] корням, а именно, сообществу несториан, сообществу мелькитов и сообществу яковитов, и всё, что есть помимо этих трех общин — сообщества, [которые] от них происходят и к ним же сводятся, как то марониты, исаакиты и [п]авлиане и другие, помимо них, из ответвлений религии христиан… Когда же я исследовал это поистине [тщательным] рассмотрением, и изучил, как [то] следовало изучить, не нашел я между ними такого различия, которое создавало бы противоречия с точки зрения религии и веры, и не увидел я у них [такого, чтобы чья-то] вера опровергала [веру] другого и чтобы убеждение отрицало убеждение иного, но все они сводятся в вере их и основе проповеди их к Евангелию чистому, которое ниспослал Бог и передали им предводители пути праведного — апостолы праведные, то есть ученики Господа нашего Иисуса Христа. И не нашел я никого, кто противоречил бы другому в свидетельстве Евангелия правдивого, [никто] не добавляет [ничего] и не убавляет, но все они читают Евангелие священное, послания Павла апостола Господа нашего и Спасителя… все они согласны в признании сего и утверждают правильность сего… Затем я обнаружил их едиными в том, что касается веры в Отца, и Сына, и Духа Святого, Бога Единого, [ибо все они веруют в] три ипостаси, равные между собой, существо единое, и Господа нашего Христа, Который есть Слово Бога, — велик Он и славен! — вочеловечившегося от Марии Девы непорочной… [что Он] претерпел распятие, пойдя на страдания и смерть по Своей воле, ради спасения Адама и потомства его… [что произошло] восстание [Его] из гробницы спустя три дня… и вознесение Его после сего на небо, туда, где слава Его и власть Его; и [в] сошествие Духа Святого на учеников Его чистых… Затем увидел я их согласными в соблюдении воскресных дней и праздников Христовых… и признающими исповедание веры, заповеданной тремястами восемнадцатью отцами, собравшимися в городе Никее, которое читается при всех во время каждой литургии. Они также согласны относительно правильности священства с его степенями: патриархов, и епископов, и пресвитеров, и диаконов, а также воды крещения. И нет между ними разницы [ни] в религии, ни в вере, но [только] в прихоти, от которой да упасет нас Бог[38].

38. *Селезнев Н. Н.* Pax Christiana et Pax Islamica. С. 87–91.

Приведенная цитата — это несколько сокращенное введение «Книги общности веры». Вслед за ним автор разбирает особенности *трех основных* христианских конфессий — «несториан», «мелькитов» и «яковитов». Мы видим, что разделения объясняются действием противной разуму прихоти или страсти (*ал-хава̄*), и изложение общехристианских вероучительных основ во многом соответствует тому, как христианское учение в целом описывалось мусульманскими авторами. Использована та же структура произведения: вначале дается изложение общехристианских убеждений, причем подчеркивается, что в этой части вниманию читателя предлагается обзор того, в чем христиане *едины*, и затем следуют разделы с описанием особенностей каждого из разошедшихся сообществ, сопровождающиеся указаниями на то, как их расхождения могут быть преодолены. Делая акцент на *равноценности* путей, по которым следуют рассматриваемые сообщества, Ал-Арфа̄дӣ предлагает следующую притчу:

> Некие люди направлялись к церкви и были согласны относительно правильности [определения] ее и признания ее существования, но разошлись в путях и направлениях, и последовал каждый из них тем путем, [который представлялся ему путем, прямо ведущим] к церкви. Когда же их цель была достигнута, то собрались они все вместе в церкви, без [расхождения и] разногласий относительно правильности [определения] ее и существования ее, при различии путей к ней. Так же и это расхождение приверженцев религии христианской — в том, что касается изречений и высказываний, но не смысла и веры. Поскольку же вера едина, откуда взяться противоречию и расхождению?[39]

Примечательно, что как «Послание» Ибн Йумна, так и сочинение Ал-Арфа̄дӣ в сокращенном виде были включены в состав пространного труда уже неоднократно упоминавшегося выше коптского автора XIII века Ал-Му᾽тамана Ибн ал-ʿАсса̄ля — «Свод основ религии и внятная суть достоверного знания» — *Маджмӯʿ уc̣ӯл ад-дӣн ва-масмӯʿ махc̣ӯл ал-йаќӣн*, озаглавленного в рифму, как было принято в арабской изящной словесности[40]. Пере-

39. *Селезнев Н. Н.* Pax Christiana et Pax Islamica. С. 96–97.

40. Wadi, A. [=Abullif, W.], Pirone, B. (1998) *al-Muʾtaman Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn al-ʿAssāl, Maǧmūʿ uṣūl al-dīn wa-masmūʿ maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principi della Religione*, Гл. 8. (Studia Orientalia Christiana; Monographiae, 6a — 9). Cairo/Jerusalem: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies. Принят русский перевод названия

живаемый в ту эпоху египетской христианской арабоязычной общиной коптов культурный подъем[41] был не в последнюю очередь связан с притоком переселенцев из сиро-палестинского региона, бежавших в Египет от войск Хорезм-шаха и монголов. Правление династии Айюбидов (1171–1250), пришедших к власти в Египте из Сирии, создавало к тому ощутимые политические предпосылки. Переселенцы приносили с собой книги, способствуя тем самым взаимопроникновению идей, а вошедший в широкое употребление на Ближнем Востоке арабский язык обеспечивал взаимопонимание между представителями обособившихся этноконфессиональных сообществ.

Автора «Свода основ религии» занимают философские и богословские вопросы, исторические реалии были оставлены им почти без рассмотрения. В первой же главе Ал-Муʾтаман ибн ал-ʿАсса̄л дает понять своим читателям, что его труд осмысляет наследие предшествовавших ему мыслителей, сочинения которых он обширно цитирует, пересказывает и интерпретирует в ходе построения своего философского «свода» христианского учения. Он обращается к творениям представителей разных конфессий, желая у каждого обнаружить разумные доводы, с опорой на которые возможно преодоление доктринальных расхождений. Доводы предшественников, таким образом, оказываются его собственными доводами в пользу стройности и непротиворечивости христианства. Стоит особо отметить, что параграфы 24–26 первой главы, дающей краткий обзор авторов и материалов, послуживших Ибн ал-ʿАсса̄лю основой при создании «Свода», образуют раздел «Несториане», в котором, среди прочих, мы находим имена таких выдающихся деятелей восточносирийской церкви, как митрополит Илия Нисивинский, Ибн аṭ-Ṭаййиб[42] и «почтеннейший, единственнейший, знающий, достойный, мудрец, философ и врач Ḥунайн ибн Исḥа̄ḳ»[43]. Подобные эпитеты в адрес «несторианского» автора со стороны копта, представителя традиции, находящейся на противоположном конце конфессионального спектра, казалось бы, совершенно неожиданные, оказываются вполне ор-

Войтенко и Кобищанова: *Войтенко А. А.*, *Кобищанов Т. Ю.* Ассалиды // Православная энциклопедия. Т. III. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001, С. 618.

41. Meinardus, O. F. A. (1999) *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, pp. 57–59. Cairo/New York: The American University in Cairo Press.

42. *Селезнев Н. Н.* Pax Christiana et Pax Islamica. С. 107–119.

43. Wadi, Pirone, *Maǧmūʿ uṣūl al-dīn wa-masmūʿ maḥṣūl al-yaqīn*, vol. 1/SOCh 6a, ṣ. 45; vol. 1/SOCh 8, pp. 62–62.

ганичными в контексте межконфессионального взаимодействия в арабском Средневековье[44].

То, как Ал-Муʾтаман ибн ал-ʿАссāл преподнес своим читателям трактат Ибн аṭ-Ṭаййиба, заслуживает отдельного упоминания. Пересказав сочинение этого «несторианского» автора, целью которого было подтвердить «многими доводами» надежность своего исповедания в противоположность двум другим, Ибн ал-ʿАссāл подводит итог следующим образом:

> Таковы доводы трех отделений [христианства] касательно того, что они утверждают согласно их толкам, но все они сходятся на том, что Христос — Бог и человек, и сущность Бога и сущность человека, и ипостась Бога и ипостась человека, и расхождение между ними в области описания этого соединения из Бога и человека[45].

Таким образом, мы можем говорить о *трансформации*, в русле указанного межконфессионального сближения, полемической мысли в экуменическую.

Упоминание знаменитого Ḥунайна ибн Исḥāḳа затрагивает еще одну важную тему в истории экуменической мысли. В составе «Свода» Ибн ал-ʿАссāля среди прочего сохранился трактат Ḥунайна «Как постичь истинность вероисповедания» (*Кайфиййат идрāк ḥаḳӣḳат ад-дийāна*)[46], который известен в двух редакциях: (1) «адресованной» и более полной, в которой имеется в виду адресат — ʿАлӣ ибн Йаḥйā ибн ал-Мунадджим[47] — и содержится пространное введение, и (2) сокращенной и «обезличенной» (которая вошла в состав «Свода основ религии» ал-Муʾтамана ибн ал-ʿАссāля). При этом сокращенная редакция содержит введение (§ 3–4), отсутствующее в редакции, «адресованной» Ибн ал-Мунадджиму. Возможно, оно было написано Ибн ал-ʿАссāлем. По пространной редакции этого трактата отчетливо видно, что

44. Об экуменических тенденциях, засвидетельствованных в эту эпоху в сирийской литературе, см.: Takahashi, H. (2005) *Bar Hebraeus: A Bio-Bibliography*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, pp. 47–53 (гл. «Barhebraeus as ecumenist») и *Притула А. Д.* Ḫāмӣс Бар Ḳардаḥē, восточносирийский поэт конца XIII в. // Символ. 2012. № 61. С. 311–317, а также его статью «Из келий в ханские шатры: сирийская поэзия монгольского времени» в настоящем выпуске.

45. *Селезнев Н. Н.* Pax Christiana et Pax Islamica. С. 119.

46. Там же. С. 121–128.

47. См. о нем в Haddad, R. (1974) «Ḥunayn ibn Isḥāq apologiste chrétien», *Arabica* 21: 298/[7].

это апология христианства с полемикой против ислама. В сокращенной редакции полемичность сглажена. Последнее показывает, что противостояние общему оппоненту — исламу — имело объединяющий эффект, но его не следует переоценивать. Труд Ибн ал-ʿАссāля, в котором сглажена острота полемического сочинения Ḥунайна, не становится менее экуменическим, скорее, наоборот.

Вышеприведенный обзор позволяет сделать некоторые выводы.

История возникновения и развития «экуменической идеи» должна быть скорректирована. Ранний, «восточный», этап этой истории представляет собой важную главу, которой следует занять подобающее ей видное место. Представлять историю экуменизма как обретшую свое отчетливое выражение лишь в Новое или Новейшее время значит обеднять историю христианства и ставить препятствия на пути понимания таких важнейших явлений, как конфессиональное деление и реакция на него.

Исламским мыслителям было свойственно воспринимать христианство как единое целое, несмотря на то, что они вполне отдавали себе отчет о его разделенности на разные толки. Становление мусульманской культуры в условиях охваченности разных стран арабским владычеством характеризовалось стремлением переосмыслить опыт покоренных культур в контексте провозглашенного превосходства исламского откровения. В этот процесс были активно вовлечены представители различных христианских конфессий, которые не остались вне влияния на их взгляды объединяющего воздействия новой культуры и того восприятия христианства, которое было засвидетельствовано в мусульманской доксографии.

Появление экуменических трактатов знаменовало собой оформление экуменической парадигмы экклесиологической мысли. Ее отличает признание сущностного единства христианского мира и равноценности путей, по которым следуют основные христианские конфессии. Тем самым экуменическая мысль, оформившаяся в сочинениях средневековых восточнохристианских авторов, типологически отлична от «имперского» экуменизма, предполагавшего объединение в формате некоей одной, «главной», конфессии и, напротив, совпадает с тем видением природы конфессионального деления, которое стало основным в экуменическом движении западного типа[48]. Более того, в средневековом

48. См. противопоставление этих двух типов объединительной парадигмы: *Гордиенко Н. С.* Современный экуменизм. С. 10–11.

восточном экуменизме мы находим и «теорию ветвей», которая вполне отражает одну из базовых концепций арабской мысли — *уṣӯл ва-фурӯʿ* («корни и ветви»)[49], но сопоставление нюансов этой концепции в ее восточном и западном вариантах, очевидно, предмет отдельного исследования.

Библиография/References

Бедуелл Г. История Церкви. М.: Христианская Россия, 1996.

Войтенко А. А., Кобищанов Т. Ю. Ассалиды // Православная энциклопедия. Т. III. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. С. 617–618.

Войтенко А. А. Коптская легенда о Евдоксии как «альтернативная история» правления Константина Великого // Miscellanea Orientalia Christiana. М.: РГГУ, 2014. С. 225–247.

Гордиенко Н. С. Современный экуменизм. Движение за единство христианских церквей. М.: Наука, 1972.

Ибн Хазм Ожерелье голубки / Пер. с араб. М. А. Салье под ред. И. Ю. Крачковского. М.: Изд. вост. лит., 1957.

Киннемон М., Коуп Б. Экуменическое движение. Антология ключевых текстов. М.: Библейско-богословский институт им. св. апостола Андрея, 2002.

Крымский А. Е. Семитские языки и народы Теодора Нёльдеке в обработке А. Крымского. (Труды по востоковедению, Вып. V). М.: В. Гатцук, 1903.

Крымский А. Е. История новой арабской литературы: XIX — начало XX века. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1971.

Матвиевская Г. П., Розенфельд Б. А. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII–XVII вв.). М.: Наука, 1983.

Морозов Д. А. Каршӯнӣ: сирийская письменность в арабо-христианских текстах // Пятые чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева. Россия и православный Восток: новые исследования по материалам из архивов и музейных собраний. (Москва, 30–31 октября 2007 г.). Материалы. М: ИВИ РАН, 2007. С. 70–72.

Морозов Д. А. Каршуни // Православная энциклопедия. Т. XXXI. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2013. С. 463–465.

Притула А. Д. Х̱ӣмӣс Бар Ḳардаḫē, восточносирийский поэт конца XIII в. // Символ. 2012. № 61. С. 303–317.

Прозоров С. М. Муḥаммад ибн ʿАбд ал-Карӣм аш-Шахрастāнӣ. Книга о религиях и сектах (Китāб ал-милал ва-н-ниḥал) / Пер. с араб. Ч. 1: Ислам. (Памятники письменности Востока, 75). М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1984.

Райнов Т. И. Великие ученые Узбекистана (IX–XI вв.). Ташкент: УзФАН, 1943.

49. Seleznyov, N. N. (2015) «‘For They Ascend to Three *maḏāhib* as Their Roots’: An Arabic Medieval Treatise on Denominations of Syrian Christianity», in «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре / Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»; Языки славянской культуры, pp. 122–135. (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 7.)

Селезнев Н. Н. Pax Christiana et Pax Islamica: Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке. (Серия «Orientalia et Classica», Вып. XLV). М.: РГГУ, 2014.

Тайгачева Н. Г. Русская православная церковь и экуменизм. Философско-религиоведческий анализ. Дисс.... кандидата философских наук. М.: МГУ, 2003.

Bedouell, G. (1996) *Istoriia Tserkvi* [History of the Church]. Moscow: Khristianskaia Rossiia.

Bombaci, A. [et al.] (eds) (1970–1984) *Opus geographicum sive «Liber ad eorum delectationem qui terras peragrare studeant»*. Naples: Istituto Universitario Orientale (репр.: al-Qāhira, 1422/2002).

Brockelmann, C. (1898) *Geschichte der arabischen Litteratur*. Weimar: E. Felber.

Cureton, W. (1842) *Kitāb al-milal wa-n-niḥal. Book of Religious and Philosophical Sects, by Muhammad al-Shahrastáni*. Pt. 1. London: Soc. for publication of Oriental texts.

Endress, G. «Mattā b. Yūnus», in *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, vol. VI, pp. 844:2–846:1. Leiden: Brill.

Fiey, J. M. (1968) *Assyrie chrétienne*. Vol. 3. Beyrouth: Dar el-Machreq.

Gordienko, N. S. (1972) *Sovremennyi ekumenizm. Dvizhenie za edinstvo khristianskikh tserkvei* [The Modern Ecumenism. A Movement for the Unity of the Christian Churches]. Moscow: Nauka.

Graf, G. (1944–1953) *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 1–5. (Studi e testi, 118, 133, 146, 147, 172). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Griffith, S. H. (2008) *Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton — Oxford: Princeton University Press.

Haddad, R. (1974) «Ḥunayn ibn Isḥāq apologiste chrétien», *Arabica* 21: 292/[1] –302/[11].

[Hāšimī, ʿAbd Allāh ibn Ismāʿīl al-] (1885) *Risālat ʿAbd Allāh ibn Ismāʿīl al-Hāšimī ilā ʿAbd al-Masīḥ ibn Isḥāq al-Kindī yadʿū-hu bi-hā ilā-l-Islām, wa-risālat ʿAbd al-Masīḥ ilā-l-Hāšimī yaruddu bi-hā ʿalay-hi wa-yadʿū-hu ilā-n-naṣrāniyya*. London: [б. и.].

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī (1321/1903) *Kitāb al-fiṣal fī-l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal*. [al-Qāhira]: al-Maṭbaʿa al-ʾAdabiyya.

Ibn Ḥazm (1957) *Ozherel'e golubki* [The Ring of the Dove]/Transl. from Arabic by M. A. Sal'e and I. Iu. Krachkovsky. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literatury.

Juynboll, G. H. A. (2007) *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden/Boston: Brill.

Kinnamon, M., Cope, B. (2002) *Ekumenicheskoe dvizhenie. Antologiia kliuchevykh tekstov* [The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices]. Moscow: Biblieisko-bogoslovskii institut im. sv. apostola Andreia.

Krymskii, A. E. (1903) *Semitskie iazyki i narody Theodora Nöldeke v obrabotke A. Krymskogo* [Semitic languages and peoples by Theodore Nöldeke reworked by A. Krymskii]. (Trudy po vostokovedeniiu, Vyp. V). Moscow: V. Gattsuk.

Krymskii, A. E. (1971) *Istoriia novoi arabskoi literatury:* XIX — *nachalo* XX *veka* [History of the Modern Arabic Literature: 19th — early 20th c.]. Moscow: Nauka.

Le Strange, G. (1890) *Palestine under the Moslems*. [London]: Watt.

Lippert, J. (1903) *Ibn al-Qifṭī's Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*. Leipzig: Dieterich.

Matvievskaia, G. P., Rozenfel'd, B. A. (1983) *Matematiki i astronomy musul'manskogo srednevekov'ia i ikh trudy (*VIII–XVII *vv.)* [Muslim mathematicians and astronomers of the Middle Ages and their works (8th — 17th c.). Moscow: Nauka.

Mcafee, Brown R. (2005) «Ecumenical Movement», in L. Jones [et. al.] (ed.) *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., vol. 4, pp. 2683:1–2691:2. Farmington, Hills, MI: Thomson Gale.

Meinardus, O. F. A. (1999) *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Cairo/New York: The American University in Cairo Press.

Morozov, D. A. (2007) «Karshūnī: siriiskaia pis'mennost' v arabo-khristianskikh tekstakh» [Karshūnī: Syriac script in Christian Arabic texts], in *5th chteniia pamiati professora Nikolaia Fedorovicha Kaptereva. Rossiia i pravoslavnyi Vostok: novye issledovaniia po materialam iz arkhivov i muzeinykh sobranii. (Moskva, 30–31 oktiabria 2007 g.). Materialy*, pp. 70–72. Moscow: IVI RAN.

Morozov, D. A. (2013) «Karshuni» [Karshūnī], *Pravoslavnaia Entsiklopediia*, vol. 31, pp. 463–465. Moscow: Pravoslavnaia Entsiklopediia.

Nasrallah, J. (1974) «Naẓīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du Xe siècle», *Arabica* 21: 303/[1] –312/[10].

Nasrallah, J. (s. a.) *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle: Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*. Louvain — Paris: Peeters.

Pococke, Ed. (1656) *Eutychii Patriarchæ Alexandrini Annales*. Oxoniæ: Hall.

Pritula, A. D. (2012) «Khamis Bar Qardahe, vostochnosirijskij poet kontsa 13 v.», *Simvol* 61: 303–317.

Prozorov, S. M. (1984) *Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm ash-Shakhrastānī. Kniga o religiiakh i sektakh (Kitāb al-milal va-n-niḥal)* [Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm al-Shakhrastānī. The Book on religions and sects]. Pt. 1: Islam/Transl. from Arabic. (Pamiatniki pis'mennosti Vostoka, 75). Moscow: Nauka.

Pulcini, Th. (1994) *Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Ḥazm on Jewish and Christian Scriptures*. 2 vols. Ph. D. Dissertation. University of Pittsburgh (изд.: Atlanta, 1998; Oxford, 2000).

Qalqašandī, Abī-l-ʿAbbās Aḥmad al- (1331–1338/1913–1919). *Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšā*. 14 vols. Al-Qāhira: al-Matbaʿa al-ʾAmīriyya.

Rainov, T. I. (1943) *Velikie uchenye Uzbekistana (IX–XI vv.)* [Great scholars of Uzbekistan (9th — 11th c.). Tashkent: UzFAN, 1943.

Riedel, W. (1902) «Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū ʾlBarakāt», *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philosophisch-historische Klasse 5: 635–706.

Rouse, R., Neill, S. C. (eds) (1954) *A History of the Ecumenical Movement, 1517–1948*. London: S. P. C. K.

Samir, S. Kh. (1990) «Un traité du cheikh Abū ʿAlī Naẓīf ibn Yumn sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 51: 329–343.

Sbath, P. (1938) *Al-Fihris*. Pt. 1: Ouvrages des Auteurs antérieurs au XVII siècle. Le Caire: Al-Chark.

Seleznyov, N. N. (2014) *Pax Christiana et Pax Islamica: Iz istorii mezhkonfessional'nykh sviazei na srednevekovom Blizhnem Vostoke* [Pax Christiana et Pax Islamica: On the History of Interconfessional Relations in the Medieval Near East] (Series «Orientalia et Classica», XLV). Moscow: RGGU.

Seleznyov, N. N. (2015) "'For They Ascend to Three *maḏāhib* as Their Roots': An Arabic Medieval Treatise on Denominations of Syrian Christianity», in *«Rassypannoe» i «sobrannoe»: strategii organizatsii smyslovogo prostranstva v islamskoi kul'ture*/Ed. by A. V. Smirnov. Moscow: Sadra; Iazyki slavianskikh kul'tur, pp. 122–135. (Filosofskaia mysl' islamskogo mira: Issledovaniia. T. 7)

Taigacheva, N. G. (2003) *Russkaia pravoslavnaia tserkov' i ekumenizm. Filosofsko-religiovedcheskii analiz* [Russian Orthodox Church and the Ecumenism. Philosophi-

cal analysis and religious study]. Diss.... kandidata filosofskikh nauk. Moscow: Moscow State University.

Takahashi, H. (2005) *Bar Hebraeus: A Bio-Bibliography*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

Tartar, G. (1985) *Dialogue islamo-chrétien sous le Calife Al-Ma'mûn (813–834): Les épîtres d'Al-Hashimî et d'Al-Kindî*. (Études Coraniques). Paris: Nouvelles Éditions Latines.

Teule, H. G. B. (1996) «It Is Not Right to Call Ourselves Orthodox and the Others Heretics: Ecumenical Attitudes in the Jacobite Church in the Time of the Crusades», in K. N. Ciggaar, A. Davids, H. G B. Teule, A. A. Brediusstichting (eds) *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations*, pp. 13–27. Leuven: Peeters.

Thomas, D. (1992) *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū ʿĪsā al-Warrāq's «Against the Trinity»*. Cambridge [etc.] Cambridge University Press.

Voytenko, A. A., Kobishchanov, T. Iu. (2001) «Assalidy» [ʿAssalides], in *Pravoslavnaia Entsiklopediia*, vol. 3, pp. 617–618. Moscow: Pravoslavnaia Entsiklopediia.

Voytenko, A. A. (2014) «Koptskaia legenda o Evdoksii kak 'al'ternativnaia istoriia' pravleniia Konstantina Velikogo» [The Coptic legend on Eudoxia as an «alternative history» of the reign of Constantine the Great], in *Miscellanea Orientalia Christiana*. M.: RGGU, pp. 225–247.

Wadi, A. [=Abullif, W.], Pirone, B. (1998) *al-Mu'taman Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn al-ʿAssāl, Mağmūʿ uṣūl al-dīn wa-masmūʿ maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principi della Religione*. (Studia Orientalia Christiana; Monographiae, 6a — 9). Cairo/Jerusalem: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies.

Стивен Каплан

Воздвижение Креста Господня и свержение императора Эфиопии: лидж Иясу и драма во время праздника *Мэскэль*

Steven Kaplan

The Exaltation of Holy Cross and the Deposition of the Emperor of Ethiopia: Lïj Iyasu and a *Mäsqäl* Drama

Steven Kaplan — Professor of Comparative Religion at the Hebrew University of Jerusalem (Israel). msstkapl@mscc.huji.ac.il

On September 16, 1916 the Ethiopian ruler Iyasu was excommunicated and deposed. Although there is a great deal of literature concerned with the local and international political forces behind this coup, its timing has been considered only in passing. This article focuses on the fact that this event coincided with the major Christian festival of Mäsqäl (The Festival of the Cross), an early Christian celebration, which was elevated to the de facto status of a major feast by the Ethiopian Church in the 15th century. The article analyses the coup in the light of three key Mäsqäl themes of: (1) Christianity's superiority over Islam; (2) imperial presence (or absence) and power; (3) appointment and dismissal. Using both historical accounts and ethnographic reports each of these themes is explored in an attempt to deepen our understanding of the religious-cultural aspects of one at first glance may appear to be an exclusively political episode.

Keywords: Ethiopia, Christianity, Ethiopian Orthodox Tawahïdo Church, Islam, ritual.

Каплан С. Воздвижение Креста Господня и свержение императора Эфиопии: лидж Иясу и драма во время праздника *Мэскэль* // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 182–197.

Kaplan, S. (2015) «The Exaltation of Holy Cross and the Deposition of the Emperor of Ethiopia: Lïj Iyasu and a *Mäsqäl* Drama», *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 182–197.

Короткое и безуспешное царствование Иясу V (1910–1916), часто называемого *лидж* (букв. «дитя»)[1] Иясу, остается одним из самых интересных и спорных эпизодов в истории Эфиопии. Его восшествие на престол вследствие тяжелой болезни и последующей смерти его деда Менелика II (1889–1910) привело к распрям и недоразумениям. Кроме того, его свержение, осуществленное ведущими иерархами Эфиопской ортодоксальной церкви (Тэуахдо) и представителями аристократии, стало знаковым событием в истории Эфиопии XX в.

Именно этому событию посвящена настоящая статья. Моей задачей, однако, не является предложение некой новой точки зрения на политико-социальные силы, которые ускорили это событие, или подробное рассмотрение его последствий. Обе эти задачи были прекрасно выполнены многими исследователями. В самом деле, недавняя публикация сборника научных трудов *The Life and Times of Lïj Iyasu*, выпущенного под руководством Элои Фике (Elói Fiquet) и Вольберта Шмидта (Wolbert Smidt), предоставляет много новой информации о царствовании Иясу и его неизбежном свержении[2].

Моей же целью является скорее углубление нашего понимания свержения Иясу как религиозно-социальной драмы. Обращая внимание на дату переворота — праздник Обретения Святого Креста Господня, — я надеюсь показать, что давние религиозные убеждения, символы и ритуальные деяния способны предложить ключ к пониманию многих характерных черт этого события.

Иясу

Мне хотелось бы начать с нескольких вступительных замечаний об Иясу и о том, как ему удалось занять эфиопский трон.

Иясу, сын дочери правящего императора Менелика II Шэуарэгга и ее мужа *раса* Микаэля из Уолло, родился 3 февраля 1897 г.[3] Хотя было несколько других потенциальных и, возможно, даже более достойных кандидатов на престол, после перенесенного в июне 1908 г. инсульта Менелик назначил Иясу своим пре-

1. Титул наследника престола. — *Прим. ред.*
2. Ficquet, E., Smidt, W.G.C. (eds) (2014) *The Life and Times of Lïj Iyasu: New Insights*. Berlin: LIT.
3. См. Bahru Zewde (2007) «Iyasu», in S. Uhlig (ed.) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. III, pp. 253–256. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, и библиографию, приведенную в этом издании.

емником. В то время как здоровье Менелика продолжало ухудшаться, некоторые придворные, в том числе императрица Тайту (которая не являлась бабушкой Иясу), пытались подвергнуть это решение пересмотру. Но в конечном счете Менелик был уже неспособен управлять страной, и в 1910 г. Иясу стал номинальным правителем Эфиопии, хотя и не был еще (а на самом деле никогда) коронован как император.

Вряд ли стоит задерживаться на подробностях мимолетного неудачного правления Иясу. В период от его провозглашения фактическим правителем в 1910 г. до его свержения в сентябре 1916 г. он совершил множество грубейших ошибок. Еще перед смертью Менелика в декабре 1913 г. из-за своенравных действий Иясу от него отвернулись даже те, кто были готовы его поддерживать из уважения к его деду. Он пренебрежительно относился к больному монарху и после его смерти даже не объявил официальный период траура. Его попытки взять на себя рычаги управления были бессистемными, и, соответственно, даже лучшие его побуждения, направленные на проведение реформ, не принесли должных результатов.

Самое главное в стране, в которой монархия и церковь (Эфиопская ортодоксальная церковь — Тэуахдо)[4] являлись двумя великими национальными институтами, Иясу не только выказывал особое расположение к своим мусульманским подданным, но и открыто стремился улучшить положение приверженцев ислама. Хотя заявление, что Иясу сам обратился в ислам, является по-прежнему спорным[5], нет никаких сомнений в том, что он стремился заключить союзы с мусульманскими правителями через браки с их дочерьми, а также строил мечети в стратегически важных районах. Для фактического главы церкви подобные действия считались весьма подозрительными, если не откровенно еретическими. Далее будет показано, как подозрения относительно расположения Иясу к исламу сыграли решающую роль в его свержении 27 сентября 1916 г. (17 мэскэрэма [сентября]

4. Для общего представления о Церкви и религиозной ситуации в Эфиопии см.: Erlich, H., Kaplan, S., Salamon, H. (2006) *Ethiopia: Christianity, Islam, Judaism*, pp. 33–206. Ranana, Israel: The Open University. Русский перевод: «Эфиопия: христианство, ислам, иудаизм». Открытый университет Израиля, 2012: [http://onlinebooks.openu.ac.il/russian/ethiopia-christianity-islam-judaism/доступ от 05.10.14].

5. Smidt, W. G. C. (2014) «Glossary of Terms and Events of the Lïj Iyasu Period: Controversial and Non-Controversial Facts and Interpretations», in Ficquet É., Smidt, W. G. C. (eds) *The Life and Times*, p. 185.

1909 г. по эфиопскому календарю), в день великого христианского праздника *Мэскэль* (Праздник Креста).

Объем настоящей статьи не позволяет в полной мере рассмотреть вопрос о значимости праздника *Мэскэль* для Эфиопской ортодоксальной церкви. В другой статье я в деталях описал некоторые аспекты содержания и смысла праздника[6]. Однако, как будет показано далее, время свержения Иясу заслуживает гораздо больше внимания, чем ему обычно уделяют. Слишком часто факт того, что его свергли в один из самых важных дней христианского года, игнорируется или упоминается лишь мимоходом. Приведу несколько примеров. В статье об Иясу в *Encyclopaedia Aethiopica* говорится просто, что он был свергнут 27 сентября 1916 г., и ничего не сказано о важности этой даты для эфиопского христианского календаря[7]. Гарольд Маркус в первом томе своего исследования, посвященного биографии Хайле Селассие I, отмечает, что аристократия и церковные власти собрались на праздник Святого Креста Господня, но не пытается связать значение этой даты с последовавшими событиями[8]. Хаггай Эрлих (Haggai Erlich) в своем эссе в вышеупомянутом сборнике научных трудов весьма туманно заявляет, что Иясу был свергнут «во время официальной христианской церемонии»[9] 27 сентября 1916 г. Хотя ряд других авторов из того же сборника упоминают переворот, многие из них игнорируют значимость его даты и не пытаются вникнуть в суть вопроса[10].

Ниже я постараюсь доказать, что многие ключевые моменты, а также факт привязки ко дню, в который произошел переворот, могут быть лучше или хотя бы с большим основанием поняты через призму идей праздника *Мэскэль*. В частности, я намерен показать, что ключевые идеи праздника *Мэскэль* — (1) превосход-

6. Kaplan, S. (2008) «Finding the True Cross: The Social-Political Dimensions of the Ethiopian Mäsqäl Festival», *Journal of Religion in Africa* 38: 447–465.

7. Bahru Zewde, «Iyasu», p. 255.

8. Marcus, H. (1995) *Haile Sellassie* I *The Formative Years 1892–1936*, pp. 17–18. Lawrenceville, N. J.: The Red Sea Press, Inc.

9. Erlich, H. (2014) «From Wello to Harer: Lïj Iyasu, the Ottomans and the Somali Sayyid», in Ficquet, É., Smidt, W. G. C. (eds) *The Life and Times*, p. 145.

10. Sohier, E. (2014) «Portraits of an Ethiopian prince, Lïj Iyasu», in Ficquet, É., Smidt, W. G. C. (eds) *The Life and Times*, p. 61 («The day of the feast of the finding of the True Cross, the 27th of September 1916...»); Shiferaw Bekele (2014) «Dïrré Dawa, Harer, and Jigjiga in the Weeks before and after the Overthrow of Iyasu on 27 September 1916», in Ficquet, É., Smidt, W. G. C. (eds) The Life and Times of Lïj Iyasu: New Insights, pp. 151 слл. Berlin: LIT

ство христианства над исламом, (2) присутствие (или отсутствие) императора и его власть, (3) назначение и смещение — являются решающими для понимания связи между свержением Иясу и тем днем, в который он лишился власти.

Хочу пояснить: я не пытаюсь утверждать, что многочисленные значения праздника были непосредственно связаны с фактом свержения его участниками. Однако, как это часто бывает, характерный культурно-религиозный лексикон этого праздника является ключевым для понимания той роли, которую он сыграл.

Обретение Святого Креста Господня

Начну с нескольких слов о самом празднике. Согласно преданию, широко известному во всем христианском мире со второй половины IV в., Животворящий Крест, на котором был распят Христос (в отличие от двух других крестов, на которых были распяты разбойники), обнаружила царица Елена, мать императора Константина Великого, во время своего путешествия в Палестину. Несмотря на препятствия, чинимые со стороны язычников и евреев, Крест удалось вернуть, и его чудодейственная сила засвидетельствовала его подлинность[11].

Это обретение Креста было катализатором для введения нового празднования в церковный календарь. Праздник был установлен 13 и 14 сентября в честь освящения базилики Мартирион на Голгофе и ротонды Анастасис Гроба Господня. Хотя взаимосвязь между освящением этих церквей, обретением Креста и его воздвижением довольно запутанна, нет никаких причин оспаривать заявление Тонгерена, что «Воздвижение Креста и освящение [церквей] в самом деле связаны через обретение Креста»[12]. Кроме того, есть веские доказательства того, что по меньшей мере с начала V в. Крест демонстрировался народу Иерусалима на второй день праздника Освящения. В конце концов, на первый план вышло именно это «воздвижение» Креста, а не освящение базилик. Так появился праздник Воздвижения Креста.

Хотя невозможно точно сказать, когда эфиопские христиане впервые начали отмечать праздник, знаменующий обретение

11. Tongeren, L. V. (2000) *Exaltation of the Cross: Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy* (Liturgia Condenda 11). Leuven: Peters.

12. Ibid., p. 27.

Креста, нет оснований полагать, что это произошло значительно позже институционализации христианства в этой стране между IV и VI вв.[13] Однако самые ранние документальные свидетельства этого праздника датируются XIII в. В начале этого века один коптский священник оставил следующую запись на арабском языке, касающуюся соответствующего эфиопского ритуала:

> Литургия служится при Ковчеге четыре раза в год во дворце царя; его накрывают балдахином и переносят из церкви, где он находится, в церковь при дворце царя: а именно, на великий праздник Рождества, на прославленный праздник Крещения, на святой праздник Воскресения и на праздник славного Креста[14].

В первых трех можно легко узнать Рождество, *Тымкэт* (Богоявление: буквально «Крещение») и Пасху, но узнать в четвертом *Мэскэль* несколько сложнее. Мало того, что Ковчег и его копии не играют важной роли в этом праздновании, как сказано во многих других источниках; это свидетельство более чем на полтора века предшествует эфиопскому празднику в его нынешней форме. В Эфиопии, как и в основной части христианского мира, на самом деле существует несколько праздников Креста в рамках литургического года. Таким образом, возможно, что эти записи XIII в. на самом деле свидетельствуют о празднике Креста (также известном как *Мэскэль*), который отмечается 19 марта во время Великого поста[15].

13. Факт того, что в рукописи EMML 1763 есть несколько проповедей о празднике *Мэскэль*, одна из которых принадлежит Минасу, епископу Аксума, может быть принят в качестве доказательства, что празднование праздника Креста восходит к Аксумским временам (частная переписка с Гетачев Хайле от 18 апреля 2008 г.). Однако это не противоречит утверждению, что он был в значительной степени переработан и стал центральным праздником в более позднее время.

14. Abu Salih (1895) *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*/Ed. and transl. by B. T. A. Evetts, with notes by A. J. Butler, pp. 105–106. Oxford: Clarendon. Традиционное утверждение армянского авторства этой работы недавно было оспорено, Muth, F. C. (2003) «Abū Şāliḥ», in Uhlig, S. (ed.) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. I, pp. 54–55. Wiesbaden: Harrassowitz.

15. Kaplan, S. (2005), «Feasts, Christian», in Uhlig, S. (ed.) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. II, pp. 510–514. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Интересно заметить, что праздник *Мэскэль*, который отмечает Эфиопская церковь, является тем, который выпадает на весну, на 10-й день месяца мэггабит (19 марта). Согласно некоторым преданиям, мартовская дата отмечает обретение Креста, а сентябрьская — начало раскопок: *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church: Faith, Order of Worship and Ecumenical Relations* (1996), p. 93 (амхарский текст), p. 99 (англ.). Addis Ababa:

Победа над исламом

Каким бы ни был наш вердикт относительно ранней истории этого праздника, несомненно, что во время правления императора Давида II (1380–1412), то есть в XIV–XV вв., в Эфиопии произошли серьезные изменения[16]. Согласно нескольким источникам, Давид получил фрагмент Святого Креста от коптского патриарха в качестве награды за свое освобождение, когда он был взят под стражу «царем Египта»[17]. Давид вел свои войска вниз по течению Нила, пока испуганные этим мусульмане не сдались. Благодарный патриарх предложил ему в награду 120 000 динаров, но Давид отказался от золота, говоря: «Бог спас нас не золотом и серебром, но кровью с Креста». Тогда патриарх отдал ему частицу Святого Креста.

Как бы мы ни сомневались относительно исторической достоверности этого события (идея того, что эфиопская армия двигалась на север, готовая к крупному столкновению с египтянами, кажется маловероятной), получение Креста, по всей видимости, привело к переносу праздника на 17-й день месяца мэскэрэм (27 сентября). Общехристианская имперская легенда об учреждении праздника царицей Еленой была дополнена эфиопской имперской легендой о победе над мусульманским противником.

Тесная связь между праздником *Мэскэль* и победой Давида над исламом, конечно, важна для более глубокого понимания истинного смысла свержения Иясу. Нет более подходящего дня для свержения правителя, который не выполнил свой долг сторонника христианства и демонстрировал явный фаворитизм по отно-

Tensae Publishing House. (Данный том подготовлен под эгидой патриарха, комитетом во главе с абуной Макариосом, архиепископом Аксума и Тиграя.)

16. Kaplan, S. (2002) «Notes toward a History of Aşe Dawit (1380-1412)», *Aethiopica* 5: 71–88.

17. Basset, R. (1882) *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, p. 11 (текст), p. 101 (пер.). Paris: Ernest Leroux; Conti Rossini, C. (1962) *Vitae Sanctorum Indigenarum* I*: Acta Marqorewos*, pp. 42–44. (Corpus Scriptorum Christianorum Orietalium 33 Scriptores Aethiopici 16). Louvain: CSCO; Caquot, A. (1955) «Aperçu préliminaire sur le Maşhafa Ţēfut, de Gechen Amba», *Annales d'Ethiopie* 1: 100–102; Père Azais, «La fête de la croix au Harar» (1923), *Revue d'Ethnographie et traditions populaires* 14: 185–188; Budge, E. A. W. (1928) *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, vol. I, pp. 59–61. Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag.

шению к исламу и мусульманам, чем день праздника, отмечающего победу великого императора над мусульманскими врагами[18].

На протяжении сентября, пока Иясу проводил время в Хараре и других южных регионах Эфиопии, населенных в значительной степени мусульманами, ходили слухи, что он намерен заключить союз с сомалийцами и другими противниками европейских держав, которые проявляли все больший интерес к этому региону. Кроме того, утверждали, что «он принял эфиопский флаг с Красным Полумесяцем и мусульманский символ веры» (шахаду?)[19].

Примечательно, что, хотя против Иясу было выдвинуто много различных обвинений в политических преступлениях, «ключевым обвинением стала религиозная измена, для доказательства которой было приведено достаточно аргументов и заявлений главных свидетелей»[20].

Митрополит абуна Матеуос[21], являвшийся доверенным лицом деда Иясу и прослуживший в Эфиопии более 35 лет, был родом из Египта и поэтому считался чужеземцем[22]. Ввиду серьезности акта он не решился отлучить Иясу от церкви, основываясь на свидетельствах с чужих слов. У его номинального подчиненного Уольдэ Гийоргиса, влиятельного эфиопского сановника, подобных терзаний не возникло, и он в своей речи провозгласил: «Иясу — мусульманин, истинный мусульманин, он не заслуживает быть христианским царем. Он — враг христиан, он собирается предать наше правительство. Посему я отлучаю от Церкви как неверующего Иясу, всех его последователей и всех тех, кто ему подчиняется»[23].

18. Вопрос о верности Эфиопской ортодоксальной церкви ранее возникал в период правления императора Сусениоса в XVII в. Он был свергнут за то, что стал католиком, что в значительной степени относится к нашей теме. *Рас* Тафари (будущему Хайле Селассие) были предъявлены обвинения в приверженности католицизму, поскольку он получил образование под руководством капуцина. Чтобы развеять эти подозрения и снять любые сомнения в его православии, он снова крестился в Эфиопской церкви.

19. Marcus, H. *Haile Sellassie*, p. 17.

20. Bahru Zewde, «Iyasu», p. 255.

21. Kaplan, S. (2007) «Matewos», in S. Uhlig (ed.) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. III, pp. 867–868. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

22. На протяжении эфиопской истории до середины XX в. главой церкви обычно становился египетский монах, назначаемый патриархом Египетской (коптской) церкви в Александрии.

23. Marcus, *Haile Sellassie*, p. 19. Встреча закончилась не без путаницы, как в отношении правового статуса этого переворота, так и тем более его практических последствий. Сразу стало понятно, что план схватить Иясу не удался, и он продолжал

Так, мы видим, что, какими бы ни были «факты» обвинения против Иясу, по крайней мере формальным основанием для его свержения стала идея, лежащая в основе эфиопского празднования *Мэскэля*: превосходство христианства над исламом. Говоря словами гимна, сочиненного для этого праздника в XV в.:

> Сын Марии достоин поклонения,
> Страх объял наших врагов,
> Племена неверных [мусульмане] ужаснулись
> Прибытия Креста[24].

В день *Мэскэль* христианство вновь одержало победу над исламом, истинная вера — над вероотступничеством.

Ритуальное изменение

С XV в. *Мэскэль* стал не только возможностью вспомнить и отпраздновать триумфы императоров прошлого, но также поводом для торжественной демонстрации императорской власти в настоящем. Об участии императора в праздновании *Мэскэля* впервые упоминается в хрониках первого года царствования Бэыдэ Мариама (1464–1474), где отмечено, что царь «с большой величественностью совершал обход вокруг огня, зажженного в честь Праздника Креста»[25]. Также в Хронике Иясу I (Адьям Сэгэд) сказано, что он участвовал в праздновании несколько раз, в том числе в 1687 г., когда «в 15-й день месяца [мэскэрэм] царь вернулся в свой дворец, чтобы отпраздновать праздник прославленного Креста, к которому надлежит выказывать почтение так, как это делали предшествующие цари...»[26].

Возвращаясь к нашей теме: отец Азаис, который был свидетелем церемонии в дни Менелика II, записал следующее: «Он [Ме-

свою деятельность, хотя с очень малым успехом, еще пять лет. Он был арестован в январе 1921 г. и находился в заключении более десяти лет, после чего бежал, снова был пойман и умер в 1935 г.

24. Getatchew Haile (1983) *The Different Collections of Nags Hymns in Ethiopic Literature and ther Contribution*, pp. 47–48. (Oikonomia 19). Erlangen: F. Lilienfeld.

25. Perruchon, J. (1893) *Les Chroniques de Zar'a Ya'eqôb et de Ba'eda Mâryâm rois d'Éthiopie de 1434 a 1478*, pp. 114–115. Paris: Emile Bouillon.

26. Guidi, I. (1955) *Annales Iohannis* I, *'Iyasu* I *et Bakaffa*, pp. 107 (текст), 110 (пер.), ср. p. 89 (текст), 90 (пер.). (CSCO 22–25). Louvain: CSCO.

нелик] приказал, чтобы все наши враги были повержены. Трус — тот, кто не мстит за свою родину кровью врага, кто возвращается домой без подвигов и без победы, тот уже не мужчина, а объект всеобщего презрения!»[27]. Именно на праздник *Мэскэль* больной император в 1908 г. решил появиться на публике, что происходило все реже и реже, с целью успокоить общественность.

И наоборот, Иясу в 1916 г. нигде не было видно. Как документально засвидетельствовал Шифэррау Бэккэлэ (в некоторых деталях), Иясу тайно покинул столицу почти за два месяца до праздника *Мэскэль* — в ночь с 28 на 29 июля[28]. Хотя поездки императора по сельской местности не считались чем-то неслыханным — на самом деле в истории Эфиопии это долгое время рассматривалось в качестве нормы[29], — отсутствие Иясу было заметно по нескольким причинам. В то время как в прошлом императоры путешествовали с размахом, в окружении огромной свиты и под охраной личной гвардии, Иясу сопровождала лишь небольшая группа слуг. Таким образом, его путешествие не служило демонстрацией силы, а являлось не более чем одной из его эксцентричных выходок, включая его отсутствие на торжестве *Мэскэль*.

В большинстве случаев император не просто был свидетелем празднования *Мэскэля*, но и сам принимал в нем активное участие. Самой важной культурной манифестацией праздника является *дэмэра*[30] — костер, который разводился в центре города. Накануне праздника представители каждого семейства и каждой общественной группы приходили на указанную центральную площадь с длинными ветвями, украшенными цветами. Там сооружался большой костер, который затем разжигали. Существует несколько интерпретаций символического значения *дэмэры*, но все согласны, что во время праздника процессия из собравшихся высокопоставленных лиц совершала обход вокруг костра. В некотором смысле это напоминает средневековые празднова-

27. Azais, «La Fête de la Croix au Harar», 188. О теме мужественности и войны в Эфиопии см. Kaplan, S. (2007) «The Glorious Violence of Amda Seyon», in P. Pal Ahluwalia, L. Bethlehem, R. Ginio (eds) *Violence and non-Violence in Africa*, pp. 12–26. Routledge: London.

28. Shiferaw Bekele (2014) «Dïrré Dawa, Harer, and Jigjiga in the Weeks before and after the Overthrow of Iyasu on 27 September 1916», pp. 151 слл.

29. Horvath, R. J. (1969) «The Wandering Capitals of Ethiopia», *Journal of Africa History* 10: 210–219.

30. Mersha Alehegne, Nosnitsin, D. (2005) «Dämära», in S. Uhlig (ed.) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. II, pp. 73–74. Wiesbadden: Harrassowitz Verlag.

ния Тела Христова (Corpus Christi), так как порядок процессии четко обозначает иерархическое устройство христианского общества[31]. После того как священники благословляли *дэмэру* и добавляли ладан, каждая общественная группа в порядке старшинства обходила костер три раза.

В условиях сельской местности это, как правило, означало, что за местным правителем или главой следовало «духовенство, мелкая знать, крестьяне и крестьянки и в конце дети»[32]. В центральной же процессии, которую возглавлял император, особо важная роль приписывалась некоторым имперским чиновникам[33]. Как было отмечено выше, обход императора вокруг огня восходит по меньшей мере к царствованию Бэыдэ Мариама (1462–1472): его хронист отмечал, что царь «с большой величественностью совершал обход вокруг огня, зажженного для Праздника Креста»[34].

Хотя у нас нет очевидцев празднования 1916 г., нарушение протокола со стороны Иясу могло быть усугублено тем фактом, что он не возглавил процессию. Таким образом, даже до его официального свержения его отсутствие могло послужить поводом для обвинения в вероотступничестве. Такое поведение по меньшей мере означало отречение если не от власти, то, во всяком случае, от исполнения надлежащих обязанностей.

В свете убедительных доказательств того, что присутствие и участие императора являлось важной частью *Мэскэль*, понятно, что решение Иясу не возвращаться в Аддис-Абебу на празднование *Мэскэля* было не только крупным просчетом или пренебрежением, а фатальной ошибкой.

Назначение и смещение

Третий и последний аспект торжества *Мэскэль*, который привлек мое внимание, касается уже не строгих ритуальных правил. Хотя победу над исламом и процессию вокруг костра можно считать неотъемлемыми элементами праздника, его использование для осуществления императорской власти имеет, пожалуй, второ-

31. James, M. (1983) «Ritual, Drama and Social Body in the Late Medieval English Town», *Past and Present* 98: 3–29.

32. Levine, D.N. (1965) *Wax and Gold, Tradition and Innovation in Ethiopian Culture*, p. 62. Chicago: University of Chicago.

33. Azais, «La Fête», p. 188.

34. Perruchon, J. (1893) *Les Chroniques de Zar'a Ya'eqôb et de Ba'eda Mâryâm rois d'Éthiopie de 1434 à 1478*, pp. 114–115. Paris: Emile Bouillon.

степенное значение. Тем не менее, как будет показано далее, это важно для понимания традиций праздника и в особенности тех событий, которые имели место в 1916 г.

Так как празднование приходится на конец эфиопского сезона дождей, *Мэскэль* всегда представлял для участников торжества ряд трудностей. Независимо от вероисповедания, сезон дождей является трудным временем для всей Эфиопии, так как движение ограничено и во многих частях страны запасы продовольствия быстро кончаются[35].

В письменном памятнике *Сыр'атэ гыбр* (XV в.) отчетливо засвидетельствовано, что снабжать провизией королевский двор во время сезона дождей было нелегкой задачей. Нескольким группам солдат назначалось приносить определенное количество дров для костров; большая часть дров сохранялась для *дэмэры*[36].

Кроме того, с прекращением дождей в конце сентября правители областей должны были засвидетельствовать свое почтение императору. В этот день в середине XIX в. местные правители отправлялись в царский лагерь, чтобы выразить почтение и преподнести ежегодные дары. Тех, кто не явился, могли посчитать мятежниками. «Почести, положение и награды… [были] дарованы храбрым и достойным; и в этот сезон возмездия движимое и недвижимое имущество будет по закону конфисковано у провинившихся должностных лиц»[37].

Таким образом, празднование *Мэскэля* включало не только организованное шествие высокопоставленных чиновников вокруг костра, но и гораздо более хаотичный феномен назначения и смещения знати и чиновников.

В Эфиопии, где статус аристократии был менее стабильным и определенным, чем в случае некоторых европейских форм правления, часто происходила неожиданная ротация должностных лиц[38].

35. Об аспектах празднования, напрямую связанных с этим, см.: Kaplan (2008), особ. pp. 452–453.

36. Kropp, M. (1988) «The Ser'ata Gebr: A Mirror View of Daily Life at the Ethiopian Royal Court in the Middle Ages», *Northeast African Studies* 10/2–3: 51–87, особ. p. 53.

37. Harris, W. C. (1844) *The Highlands of Aethiopia Described*, vol. II, p. 74. New York: J. Winchester.

38. Последние работы о плюсах и минусах этой реконструкции указаны в: Crummey, D. (2003) «Aristocracy», in S. Uhlig (ed.) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. I, pp. 335–339. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

При нормальных обстоятельствах на праздник *Мэскэль* в 1916 г. у Иясу была бы возможность вознаградить своих сторонников и сместить с постов своих недоброжелателей. И в самом деле во время своего отсутствия в столице он осуществил ряд назначений и смещений, в том числе фактическое изгнание (в отдаленную провинцию Кэфа) Тэфэри Мэконнына, будущего Хайле Селассие.

Как отмечает Шифэррау, «назначения и смещения были совершены необдуманно. Не было проведено предварительных совещаний с главными государственными деятелями Империи. В Эфиопском государстве смещения и назначения являлись выражением силы и власти монарха... В случае с Иясу все это походило на спонтанные поступки... некоторые из назначенных им должностных лиц обратились против него во время оглашения его свержения в Аддис-Абебе 27 сентября»[39].

Таким образом, мы видим, что *Мэскэль* в 1916 г. вместо возможности для императора продемонстрировать свою силу путем назначений и смещений должностных лиц по иронии судьбы стал возможностью для высокопоставленных чиновников свергнуть его самого.

Дальнейшие правители — возможно, помня об ошибке Иясу, — беспрекословно исполняли свои обязанности во время праздника. Даже в период итальянской оккупации *Мэскэль* часто был поводом для политических мероприятий, традиционных почестей и званых обедов для религиозных и гражданских старейшин Эфиопии[40]. Кроме того, есть достаточно доказательств того, что Хайле Селассие строго следил за соблюдением этого праздника[41]. В частности, он выделил значительную часть земли в центре Аддис-Абебы для его празднования, и это место стало известно как площадь *Мэскэля*. Позже она была переименована в Площадь Революции во время марксистского режима в стране, но после

39. Shifera Bekele, «Dïrré Dawa, Harer, and Jig», p. 154.

40. О праздновании *Мэскэль* во время итальянского периода см.: Shenk, C. (1972) *The Development of the Ethiopian Orthodox Church and its Relationship with the Ethiopian Government from 1930–1970*, pp. 155–159. PhD dissertation, New York University; Viterbo, C. A., Cohen, A. (1993) *Ebrei de Etiopia. Due diari (1936 e 1976)*, p. 50. Florence: Giuntina.

41. Фотографии участия Хайле Селассие в празднованиях см. в: Girma Fesseha (2002) «Die christliche Kirche Äthiopiens», in Girma Fisseha (ed.) *Äthiopiens: Christentum zwischen Orient und Afrika*, p. 97, figure 85. Munich: Stadliches Museum für Völkerdkunde.

1991 г. ее прежние имя и значение были восстановлены главой церкви, следящим за соблюдением празднования.

Заключение

Как было отмечено в начале статьи, события, связанные с царствованием и в особенности со свержением лиджа Иясу, имеют большое значение для адекватного понимания истории Эфиопии в XX в. Несмотря на богатейший материал о государственном перевороте 1916 г., мало внимания уделяют собственно времени, в которое он произошел, и его религиозно-культурному измерению. Несмотря на то что речь идет о стране, где господствует христианство, в данном случае Эфиопская ортодоксальная церковь (Тэуахдо), тот факт, что переворот произошел в день ее великого праздника, был проигнорирован.

Как было сказано выше, по меньшей мере три идеи, связанные с праздником *Мэскэль*, имеют непосредственное отношение к событиям 27 сентября 1916 г. Во-первых, свержение правителя, отдававшего явное предпочтение исламу (или обращенного в мусульманскую веру, как считают некоторые), христианскими властями вновь напомнило о легенде основания эфиопского праздника. Во-вторых, отказ Иясу от участия в ритуале *дэмэра*, из-за чего его место во главе религиозно-политической иерархии оказалось под угрозой, являлось фактическим отречением. Наконец, свержение «императора» в тот день, когда его предшественник демонстрировал свою власть путем смещения и назначения низших чиновников, добавило иронии этому процессу.

Перевод с английского Сергея Голованова

References

Abu Salih (1895) *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*/Ed. and translated by B. T. A Evetts, with notes by A. J. Butler. Oxford: Clarendon.

Azais, F. B. (Père) (1923) «La fête de la croix au Harar», *Revue d'Ethnographie et traditions populaires* 14: 185–188.

Bahru Zewde (2007) «Iyasu», in S. Uhlig (ed.) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. III, pp. 253–256. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Basset, R. (1882) *Études sur l'histoire d'Éthiopie*. Paris: Ernest Leroux.

Budge, E. A. W. (1928) *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, 4 vols. Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag.

Caquot A. (1955) «Aperçu préliminaire sur le Maṣhafa Ṭēfut, de Gechen Amba», *Annales d'Ethiopie* 1: 89–108.

Conti Rossini, C. (1962) *Vitae Sanctoum Indigenarum* I*: Acta Marqorewos* (Corpus Scriptorum Christianorum Orietalium 33 Scriptores Aethiopici 16). Louvain: CSCO.

Crummey, D. (2003) «Aristocracy», in S. Uhlig (ed.) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. I, pp. 335–339. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Ficquet, É., Smidt, W. G. C. (eds) (2014) *The Life and Times of Lïj Iyasu: New Insights*. Berlin: LIT.

Getatchew Haile (1983) *The Different Collections of Nags Hymns in Ethiopia Literature and their Contribution* (Oikonomia 19). Erlangen: F. Lilienfeld.

Girma Fisseha (ed.) *Äthiopiens: Christentum zwischen Orient und Afrika*. Munich: Stadliches Museum für Völkerdkunde.

Guidi, I. (1955) *Annales Iohannis* I*, Iyasu* I *et Bakaffa*. CSCO 22–25. Louvain: CSCO.

Harris, W. C. (1844) *The Highlands of Aethiopia described*. New York: J. Winchester.

Horvath, R. J. (1969) «The Wandering Capitals of Ethiopia», *Journal of Africa History* 10: 210–219.

Kaplan, S. (2002) «Notes toward a History of Aşe Dawit (1380–1412)», *Aethiopica* 5: 71–88.

Kaplan, S. (2005) «Feasts, Christian», in Uhlig, S. *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. II, pp. 510–514. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Kaplan, S. (2007) «The Glorious Violence of Amda Seyon», in P. Pal Ahluwalia, L. Bethlehem, R. Ginio (eds) *Violence and non-Violence in Africa*, pp. 12–26. Routledge: London.

Kaplan, S. (2007) «Matewos», *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. III, pp. 867–868. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Kaplan, S. (2008) «Finding the True Cross: The Social-Political Dimensions of the Ethiopian *Mäsqäl* Festival», *Journal of Religion in Africa* 38: 447–465.

Kropp, M. (1988) «The Ser'ata Gebr: A Mirror View of Daily Life at the Ethiopian Royal Court in the Middle Ages», *Northeast African Studies* 10/2–3: 51–87.

Levine, D. N. (1965) *Wax and Gold, Tradition and Innovation in Ethiopian Culture*. Chicago: University of Chicago.

Mersha Alehegne, Nosnitsin, D. (2005) «Dämära», in S. Uhlig (ed.) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. II, pp. 73–74. Wiesbadden: Harrassowitz Verlag.

Morin, D. (1999) «Proclamation de la destitution de leg Iyasu», in *Pratique litteraires orales traditionelles en Afrique de nord-est*. Paris: SELAF, (Langues et cultures africaines, 25).

Muth, F. C. (2003) «Abū Ṣāliḥ», in Uhlig, S. (ed.) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. I, pp. 54–55. Wiesbaden: Harrassowitz.

Perruchon, J. (1893) *Les Chroniques de Zar'a Ya'eqôb et de Ba'eda Mâryâm rois d'Éthiopie de 1434 à 1478*. Paris: Emile Bouillon.

Shenk, C. (1972) *The Development of the Ethiopian Orthodox Church and its Relationship with the Ethiopian Government from 1930–1970*. Ph. D dissertation, New York University.

Shiferaw Bekele (2014) «Dïrré Dawa, Harer, and Jigjiga in the Weeks before and after the Overthrow of Iyasu on 27 September 1916», in Ficquet, É., Smidt, W. G. C. (eds) *The Life and Times of Lïj Iyasu: New Insights*, pp. 151–163. Berlin: LIT.

Sohier, E. (2014) «Portraits of an Ethiopian prince, *Lïj* Iyasu», in Ficquet, É., Smidt, W. G. C. (eds) *The Life and Times of Lïj Iyasu: New Insights*, pp. 51–66. Berlin: LIT.

Tongeren, L.V. (2000) *Exaltation of the Cross: Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy,* (Litrugia Condenda 11). Leuven: Peters.

Turner, V. (1974) *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca — London: Cornell University Press.

Viterbo, C.A., Cohen, A. (1993) *Ebrei de Etiopia. Due diari (1936 e 1976)*. Florence: Giuntina.

Дмитрий Каранов

Евангелическо-лютеранская церковь и этническая идентичность ингерманландских финнов в XIX в.

Dmitry Karanov

Evangelical Lutheran Church and the Emergence of Ethnic Identity of the Ingrian Finns in the Nineteenth Century

Dmitry Karanov — Senior Lecturer, Department of Conflicts Studies, St. Petersburg University of the Humanities and Social Sciences (Russia). karanov@inbox.ru

The article, drawing partly on unpublished archival documents, considers causes and directions of the impact of the Evangelical Lutheran Church on the formation of the Ingrian Finnish ethnic identity in the St. Petersburg province of the Russian Empire in the nineteenth century. The 1832 Charter of the Evangelical Lutheran Church in Russia became the basic legal document defining its particular goals and responsibilities before the secular authorities. One of the main ideas was to strengthen the role of Lutheranism in the life of the Finnish peasants. The church, willingly or not, created conditions for the consolidation and promotion of the Ingrian identity of the Finns. It also led to the emergence of the Ingrian intelligentsia who elaborated the meaning of Ingrian identity.

Keywords: Lutheran, Evangelical Lutheran Church, the Ingrian Finns, the Finns of St. Petersburg, the construction of ethnic identity, Ingrian identity.

Каранов Д. Евангелическо-лютеранская церковь и этническая идентичность ингерманландских финнов в XIX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 198–217.

Karanov, D. (2015) «Evangelical Lutheran Church and the Emergence of Ethnic Identity of the Ingrian Finns in the Nineteenth Century», *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 198–217.

Проблема формирования этнических и национальных групп в различные исторические периоды требует скрупулезного изучения как объективных, так и субъективных факторов. В поле зрения исследователей попадают персоналии, группы и институты, прямо или косвенно участвовавшие в возникновении и устойчивом сохранении оснований для этнической самоидентификации членов изучаемой общности. Предметом исследования в таком случае становятся национальная политика государства, национальные периодические издания, школьная система, национальная учебная литература (прежде всего учебники истории), народные праздничные мероприятия, «нациетворческая» деятельность интеллигенции и т. д. Данная работа посвящена роли церкви в становлении идентичности ингерманландских финнов — финского населения лютеранских приходов Санкт-Петербургской губернии.

Ингерманландских финнов как этническую группу, состоящую из двух подгрупп или субэтносов — *эурямейсет* (*äyrämöiset*) и *савакот* (*savakot*), — впервые описал Андреас Шегрен в 1833 г.[1] Он отмечал существование заметной этнической границы между этими подгруппами, которая выражалась в языковых, материально-культурных и психологических различиях. При этом они отличались от финнов Финляндии специфическим поведением во время церковных служб (прихожане стояли во время мессы, часто осеняли себя крестным знамением), языковым своеобразием (говорили на т. н. ингерманландском диалекте финского языка), предметами материальной культуры (в том числе одеждой) и пониманием своей инаковости[2].

К концу XIX в. определение, кто принадлежит к *эурямейсет*, а кто к *савакот*, стало проблематичным. Финны не идентифицировали себя с этими группами, а среди них получили распространение этнонимы «ингерманландские финны» (*inkerinsuomalaiset*) и «ингерманландцы» (*inkeriläiset*). Этот процесс был связан с воздействием ряда факторов[3], причем ключевым из них была деятельность важнейшего института в жизни финнов — Евангелическо-лютеранской церкви, которая до 1832 г. пребывала

1. Sihvo, P. (1991) «Savakoita, äyrämöisiä, inkerikoita», in P. Nevalainen and H. Sihvo (eds) *Inkeri: historia, kansa, kulttuuri*, p. 179. Helsinki

2. Matley, I. (1979) «The Dispersal of the Ingrian Finns», *Slavic Review* 38 (1): 4

3. *Каранов Д. П.* Культурное развитие ингерманландских финнов на рубеже XIX–XX вв.: факторы этнокультурного роста // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2012. № 153 (1). С. 7.

в неорганизованном состоянии, а финны-ингерманландцы (точнее эурямейсет и савакот или, что более правдоподобно, масса финноязычных групп, проживавших на территории лютеранских приходов) тяготели к языческим убеждениям.

Формирование ингерманландской идентичности стало возможным только в XIX в. благодаря появлению институтов, распространявших однотипные представления и знания среди финского населения Санкт-Петербургской губернии. Эта информация способствовала укоренению в сознании финнов убежденности в собственном единстве. Например, к таким знаниям принадлежит миф о том, что ингерманландские финны произошли от финнов-лютеран, мигрировавших из Финляндии в XVII в. Их переселение было инициировано политикой Швеции, получившей эти земли после подписания Столбовского мирного договора (1617 г.)[4].

Финнов-переселенцев от финно-угорских народов Ижорской земли отделяла, по мнению финноугроведов, принадлежность к лютеранской конфессии[5]. В сборнике «Прибалтийско-финские народы России» составители пишут об этом так: «Лютеранство влекло за собой и определенную изолированность местных финнов от других народов края, которые в своей подавляющей массе были православными (за исключением лишь немногочисленных эстонских переселенцев и немецких колонистов)»[6]. Таким образом, и ингерманландские финны, и их предки — финские мигранты-переселенцы, обозначались как лютеране.

В действительности историки очень мало знают о социальном и половом составе финнов-переселенцев, об их ценностях и религиозных воззрениях. Были ли это семьи или группы одиноких индивидов? Преобладали ли среди них мужчины? Если в Ингерманландию переселялись в основном мужчины, то им необходимы были спутницы жизни: находили ли они их среди местных девушек или искали жен в Финляндии? Местные финно-угор-

4. *Мусаев В. И.* Политическая история Ингерманландии в конце XIX–XX веков. Кишинев; СПб.,2001. С. 17.

5. *Чистяков А. Ю.* Лютеранская церковь и формирование этнической культуры ингерманландских финнов в XIX–XX вв. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2 «История». 2004. Вып. 3–4. С. 109; *Казьмина О. Е., Шлыгина Н. В.* Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии и ее роль в жизни финнов-ингерманландцев // Этнографическое обозрение. 1999. № 4. С. 107.

6. Прибалтийско-финские народы России / Под. ред. Е. И. Клементьева, Н. В. Шлыгиной. М.: Наука, 2004. С. 514.

ские группы — ижоры и водь, как известно, были православными, но в какой мере? Нет сомнения, что браки между переселенцами и местными жителями случались, но тогда как воспитывали детей и в рамках какой религиозной системы ценностей — языческой, православной или лютеранской? Ответов на эти вопросы пока нет.

Любопытный сюжет иллюстрирует статья, опубликованная в пятом томе «Очерков России» в 1842 г. В ней рассказывается о поверьях и обычаях финнов, живших в Санкт-Петербургской губернии. Автор книги, Вадим Пассек, писал:

> Лет 60 назад на границах Новгородской губернии в приходе Лисино, на холме рос можжевеловый лесок и в середине его большое можжевеловое дерево. Крестьяне соседней деревни огородили плетнем холм и приносили дереву, как жертву, первые зерна жатвы, — первое молоко родильницы, первое молоко отелившейся коровы, пищу и вино, назначенные для праздников. Все это соблюдалось с большой строгостью, пока лютеранское духовенство не срубило дерева[7].

Далее автор продолжает: «Подобное же поверье существовало в Ораниенбаумском округе, и вообще названия многих деревень напоминают имена местных богов»[8].

Приведенный выше случай поклонения можжевеловому дереву относится к последней четверти XVIII в. Сам факт существования данного обряда указывает на то, что местное финское население тяготело к архаичным дохристианским представлениям. К такому же выводу в своем анализе приходит А. Ю. Чистяков. Ссылаясь на историка Ф. О. Туманского, он пишет о «повсеместном поклонении святым рощам и отдельным деревьям»[9].

Почему крестьяне не препятствовали вырубанию священных деревьев? Даже если негативная реакция имела место, она не была массовой. Скорее всего, священники пользовались непререкаемым авторитетом в глазах финнов-крестьян, и это было обусловлено не только их сакральными функциями, но и несо-

7. *Пассек В.* Очерки России. Книга 5. М.: 1842. С. 121.
8. Там же. С. 121.
9. *Чистяков А. Ю.* Лютеранская церковь и формирование этнической культуры ингерманландских финнов в XIX–XX вв. С. 114.

измеримо более высоким уровнем образования и социальным статусом.

Особое положение делало пасторов важными акторами в локальных социальных системах финнов Санкт-Петербургской губернии. Пасторы становились посредниками в решении споров и конфликтов, выполняли функцию «последней инстанции», а иногда принимали участие в наказании провинившихся. Найден уникальный документ, свидетельствующий о применении средств физического воздействия к прихожанам по решению (или с согласия?) лютеранских пасторов. Это письмо от Управления Санкт-Петербургской Гражданского Губернатора канцелярии к Царскосельскому земскому суду, датированное 28 февраля 1847 г. В нем идет речь об обнаружении в одном из приходов запрещенных орудий наказания: «по частному делу обнаружилось, что при церкви Молосковицкого лютеранского прихода... находится колода (колодки. — Прим. авт.): а из отзыва... видно, что до 1833 г. в Лютеранских церквях употреблялось сие орудие по распоряжению пасторов и церковных старост...»[10]. То есть до реформы Закариаса Сигнаеуса (см. ниже) использование средств физического принуждения по решению пастора или сельского старосты было обычной практикой.

Из текста письма становится понятно, что информация об использовании колодок дошла до министра внутренних дел Льва Алексеевича Перовского, который, в свою очередь, воспринял ее негативно и повелел как можно скорее ликвидировать этот «пережиток» (здесь и далее орфография и особенности стиля оригинальных документов сохранены):

> Министр внутренних дел имеет ввиду, что подобные колодка (sic!) признаны законами нашими родом пытки, и потому... запрещены даже в местах заключения арестантов, предложил протестантской Генеральной консистории, немедленно сделать зависящее от нее распоряжение к истреблению могущих быть при церквах ее ведомства колодка и всяких подобных орудий[11].

Министр внутренних дел также распорядился провести воспитательную беседу с пасторами, разъяснив им, что «они отнюдь

10. Об истреблении колодок, применяемых распоряжением пасторов и старост лютеранских церквей для наказания крестьян // ЦГИА. Ф. 34. Оп. 1. Д. 20. Л. 1.

11. Там же. Л. 1 об.

не имеют права подвергать прихожан за какие бы то ни было проступки не только телесным наказаниям, но даже аресту: ибо на основании существующих законов право сие принадлежит одной гражданской власти»[12].

Несмотря на то что данное письмо не дает ясного представления об инициаторе физического насилия — исходила ли инициатива наказания от пастора или от сельской общины, — интересен сам факт участия лютеранских священнослужителей в подобных наказаниях. Он позволяет судить о реальной власти пастора над паствой, которая не осталась незамеченной со стороны государства.

Специфика взаимоотношений пастора и паствы в лютеранских общинах, по всей видимости, была известна церковному начальству и окружению императора Александра I. Ряд значимых причин (вхождение Финляндии в состав империи, увеличение количества лютеран и т. д.), на фоне традиционной лояльности семьи Романовых к лютеранам, усилили потребность в реформировании Лютеранской церкви.

Проблема положения протестантских общин на территории империи очень интересовала Александра I. В письмах и беседах с современниками он часто озвучивал желание навести порядок в лютеранской церкви. В 1819 г. император пишет графу Карлу Ливену, что хочет создать епископскую кафедру, и ему нужен подходящий для этого человек[13]. Выбор пал на епископа Порво Закариаса Сигнаеуса.

Сигнаеус был приглашен императором в Санкт-Петербург, где в 1820 г. занял должность епископа Евангелическо-лютеранской церкви. Функционирование церкви в ингерманландских приходах епископ оценил как неудовлетворительное и энергично взялся за наведение порядка. Интересно, что будущий академик, основоположник финно-угроведения Андреас Шегрен, впервые описавший ингерманландских финнов, работал в 1820-е гг. в семье епископа Сигнаеуса домашним учителем[14].

Епископу З. Сигнаеусу было важно подчинить пасторский авторитет церковной организации и интересам государства, кон-

12. ЦГИА. Ф. 34. Оп. 1. Д. 20. Л. 1 об. — 2

13. *Сеппонен Э.* Как в Санкт-Петербурге появился лютеранский епископ // Славянское лютеранство [http://skatarina.ru/library/lutvros/spbep. htm, доступ от 14.03.2015].

14. Forsius, A. «Zacharias Cygnaeus (1763–1830) — piispa, hallintomies ja kulttuurihenkilö» [http://www.saunalahti.fi/arnoldus/cygnaeus. html, accessed on 14.03.2015].

кретизировать функциональные обязанности лютеранского духовенства, а также усилить борьбу с языческими пережитками и сектами. Решить эти и другие задачи можно было с помощью создания нормативно-правового основания функционирования церкви, чем и стал Устав Евангелическо-лютеранской церкви.

Устав Евангелическо-лютеранской церкви в России был подписан в 1832 г. Николаем I, уже после смерти епископа Закариаса Сигнаеуса (1830 г.)[15]. В соответствии с Уставом, высшим органом Евангелическо-лютеранской церкви была Генеральная консистория[16]. Сама церковь делилась на консистории, во главе с генералами-суперинтендантами. Выделялись следующие консистории: Санкт-Петербургская, Московская, Курляндская, Лифляндская, Ревельская, Рижская, Эзельская и Эстляндская[17]. Консисториальные округа, в свою очередь, делились на пробства, во главе которых стояли пробсты. Ингерманландские финны проживали на территории трех пробств — Шлиссельбургского, Восточноингерманландского и Западноингерманландского[18]. На самом низком уровне церковной иерархии находились приходы, управление которыми осуществляли пасторы и их помощники — кистеры.

Устав включал в себя одиннадцать глав. Первые две главы имели общий характер: первая была посвящена статусу лютеранской веры в России, а вторая — принципам богослужения. Остальные девять глав раскрывали важнейшие вопросы, связанные со структурой церкви, управлением церковным имуществом, с порядком заключения браков прихожан, учетом родившихся и умерших, определением условий избрания на различные должности в церковной иерархии, исполнением сотрудниками своих должностных обязанностей и т. д. Кроме того, Устав содержал положения, предписывавшие священнослужителям определенным образом влиять на формирование мировоззрения прихожан, наделяя пасторов соответствующей властью. Если говорить о влиянии церкви на этническую самоидентификацию финнов-лютеран, наибольший интерес представляют статьи о конфирмации, об условиях заключения брака между прихожанами, о посещени-

15. *Курило О. В.* Очерк по истории лютеран в России (XVI–XX вв.). М., 1996. С. 47.
16. Устав Евангелическо-лютеранской церкви в России; Наказ духовенству и начальствам Евангелическо-лютеранской церкви в России; Указ Правительствующему сенату: [Утв. 28 дек. 1832 г.]. СПб, 1832. С. 17 (об.).
17. *Курило О. В.* Очерк по истории лютеран в России (XVI–XX вв.). С. 47.
18. О пробстских округах и пробстах // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 827.

ях священнослужителями сельских школ и их связи с подразделениями Министерства внутренних дел.

Значению и порядку прохождения конфирмации посвящены статьи 31, 32, 33 и 34. В статье 31 говорится, что «принадлежащие к Евангелическо-лютеранской церкви юноши и девицы имеют, до приобщения Св. Таин, быть наставляемы в Законе Божием и надлежащим образом конфирмируемы»[19]. Под конфирмацией в документе понимается процедура признания юношей и девушек полноправными членами общества. Для обретения нового статуса юноши и девушки, в возрасте от пятнадцати до восемнадцати лет, должны были сдать экзамен пастору. Требования описаны в статье 34: «Конфирмируемые должны по крайней мере уметь читать и твердо знать главные догматы и постановления своей церкви»[20]. Таким образом, процедуру конфирмации должны были проходить все юноши и девушки, достигшие определенного возраста, умевшие читать и знавшие основы лютеранской веры, т. е. ставшие к моменту прохождения конфирмации грамотными лютеранами.

Конфирмация в Уставе определена как обязательная процедура для всех юношей и девушек лютеранского вероисповедания. Однако возникает закономерный вопрос: что было с теми, кто не прошел конфирмацию, кто не смог подтвердить свои знания о собственной религии или не захотел это сделать? Ответ на этот вопрос мы находим в главе 4 «О браках». В статье 66 закреплялись необходимые условия для брака между лютеранами:

> В Евангелическо-Лютеранской Церкви в России никто не может быть обручен и сочетаем браком прежде достижения лицами мужескаго пола 18-ти летняго, а лицами женскаго пола 16-ти летняго возраста. Сверх того наблюдается, чтобы вступающие в брак были уже конфирмованы и приобщены Св. Таин[21].

Вступавшие в брак и конфирмовавшиеся, также как и рожденные и умершие, регистрировались в специальных журналах пастором, который выполнял работу по учету изменения социального статуса членов лютеранской общины. Право на брак могло быть реализовано только при условии умения читать и знания ос-

19. Устав Евангелическо-лютеранской церкви в России. С. 2.

20. Устав Евангелическо-лютеранской церкви в России. С. 2.

21. Там же. С. 4.

новных положений веры. Епископ Закариас Сигнаеус, таким образом, создал социальную потребность в конфирмации, предотвратив нежелание местного населения проходить эту процедуру: неконфирмованные не могли быть обручены, т. е. не могли стать законными супругами.

Помимо этого, Устав утвердил общие функциональные обязанности пасторов. Часть из них, как упоминалось ранее, была связана с учетом населения, другая — с контролем над ним. В статье 189 в обязанность пасторов возводилось посещение сельских школ и контроль за религиозной грамотностью прихожан:

> Проповедники должны тщательно посещать сельские школы и наблюдать за религиозным образованием юношества, как в оных, так и вообще в приходах своих. Там где существует или может быть введено обыкновение посещать прихожан в их домах, для испытания их в знании закона Божия, они обязаны, с точностью и как можно чаще употреблять сие весьма полезное средство для просвещения и нравственного улучшения вверенной им паствы[22].

Пастор, как представитель Евангелическо-лютеранской церкви, был обязан интересоваться духовными познаниями прихожан. В случае же обнаружения у отдельных лиц неправильного понимания тех или иных понятий, библейских историй и притч священнику надлежало исправить это, объяснив заблуждающимся (с точки зрения церкви) предмет их неправоты.

Вышеперечисленные обязательства давали пасторам реальную власть над паствой, делая их проводниками политики Евангелическо-лютеранской церкви и государства. Создатели Устава очень хорошо понимали, какое место занимали пасторы в жизни лютеранских приходов и стремились этот авторитет использовать. Вступление Устава в силу сделало возможным применение авторитета священнослужителей к решению задач государственной политики. Одной из функций священников стала помощь светской власти в снижении сопротивления ее решениям со стороны населения. Так, в статье 196 указывалось:

> Проповедники во всем, что касается до их должности, состоят в ведении одного Духовного начальства; но когда светское Присутственное место требует от них совершения какого-либо Духовного

22. Устав Евангелическо-лютеранской церкви в России. С. 11.

> действия, как например: увещание закоснелого преступника, приведение к присяге свидетелей и проч., то они обязаны исполнить сие без замедления; однако ж не отлагая за сим общественного Богослужения и исправления не терпящих отсрочки Духовных треб[23].

Другими словами, Устав вменял священникам контроль за конфессиональной принадлежностью прихожан, нормативно утвердив, таким образом, их символическую власть над паствой, в ответ же потребовав обратного — формирования лояльного отношения к светской власти среди лютеран.

Существуют прямые доказательства того, как на практике государство использовало символическую власть пастора для решения конкретных проблем. Таково, например, дело о переселении финских крестьян из деревни Перекюля в 1848 г.

После череды безуспешных попыток переселить крестьян-лютеран д. Перекюля «...за беспокойное поведение против соседей...»[24] светские власти обратились к пастору-пробсту Иоганну Сундбладу. Под «беспокойным поведением» понималось содействие беглым крестьянам, воровство леса у соседей и другие противозаконные действия. Крестьян предлагалось «...переселить в другие соседние с ними Чухонские же деревни Кобринского прихода» [25]. По плану переселения, две семьи должны были отправиться на постоянное местожительство в д. Виркино, четыре семьи в д. Ковшево, две семьи в д. Заборье, одна в д. Мызы и еще одна в д. Валисники[26]. Что касается сельскохозяйственных угодий, то их нужно было «отдать в аренду г. Лярскому за поземельный сбор» [27].

Однако крестьяне д. Перекюля не только не подчинились этим планам, но и оказали всяческое противодействие полиции и местным властям. Особенно выделились Андрей и Яков Степановы, братья Андреевы, Абрам и Иван Абрамовы, Петр и Адам Ивановы, Иван Петров и др.[28] Они письменно обратились за помощью к цесаревичу Александру (будущему Александру II). В Министер-

23. Устав Евангелическо-лютеранской церкви в России. С. 12.
24. О содействии пасторов гражданским властям в деле переселения крестьян // ЦГИА. Ф. 34. Оп. 1. Д. 21. Л. 1.
25. Там же. Л. 1 об.
26. Там же. Л. 3 об.
27. Там же. Л. 1 об.
28. Там же. Л. 4.

стве внутренних дел этот смелый шаг перекюльских крестьян вызвал сильное раздражение. Было дано распоряжение этих крестьян «отыскать непременно и наказать розгами за неосновательную просьбу с объявлением всем той деревни крестьянам, чтобы не осмеливались утруждать себя подобными прошениями»[29].

Помочь чиновникам МВД в переселении крестьян должен был пастор Иоганн Сундблад, повлияв на них с помощью своего духовного авторитета. Пристав обращается к нему в письме:

> Для образумления неповинующихся крестьян д. Перекюль оказать мне ваше содействие по долгу звания на вас лежащего, через пасторское им увещание ваше с кафедры во время Божественной службы, потом отправиться в Кобринскую церковь и там также с кафедры растолковать неповиновение 50-ти крестьян[30].

Есть и другие документы, подтверждающие плотное взаимодействие между церковью и государственными органами, причем к 1890-м гг. контроль со стороны государства над деятельностью священнослужителей усилился. Это подтверждают данные переписки отдельных лютеранских пасторов с представителями государства. В приходских книгах исходящих документов есть копии писем, информирующих приставов о проведении богослужений вне помещения церкви. Так, в одном из сообщений, 24 ноября 1893 г. пастор И.-В. Альстед писал приставу 1 стана Царскосельского уезда: «Честь имею уведомлять Вам, Господин Пристав, что 12 декабря 1893 г. намерены мы совершить богослужения в деревне Нерясари (Конецки) Лисинской волости, и предполагаем, что со стороны полиции не встретится препятствий»[31].

Но не только светская власть обращалась за помощью к пасторам: иногда священникам не хватало собственного авторитета. Это убедительно демонстрирует письмо пастора Иохана-Вильгельма Альстеда к приставу 1-го стана Царскосельского уезда, датированное 22 ноября 1890 г. В этом документе коротко описывается история бракоразводного процесса Семена Петровича Кекяле и его жены Екатерины Семеновны Нярванен. Процеду-

29. О содействии пасторов гражданским властям в деле переселения крестьян // ЦГИА. Ф. 34. Оп. 1. Д. 21. или ЦГИА. Ф. 34. Оп. 1. Д. 21. Л. 3 об.

30. Там же. Л. 4 об.

31. Копии исходящих документов по разным вопросам и краткий исторический очерк церкви // ЦГИА. Ф. 34. Оп. 1. Д. 16. Л. 83 об.

ра развода требовала получения от разводящихся лиц письменного свидетельства о безуспешном участии пастора в их примирении. На этот счет пастор пишет: «По поводу бракоразводной жалобы Семена Петрова Кекяле Санкт-Петербургская евангелическо-лютеранская консистория требует от меня свидетельство о безуспешности сделанного с обоими супругами опыта примирения…»[32]. В свою очередь, безуспешность попытки примирения была обусловлена неявкой жены на встречу с пастором: «Призвав несколько раз обоих супругов к себе, жена Семена Кекяле не прибыла и не покоряется тоже местному начальству»[33]. Поэтому пастор обратился к приставу с просьбой доставить обоих супругов к нему:

> Вследствие сего вышесказанного имею честь обратиться с покорнейшей просьбой Вам доставить ко мне на будущей неделе одновременно: крестьянина Семена Петрова Кекяле дер. Пери Лисинской волости с женою Екатериной Семеновной Нярванен, имеющей жительство у родителей в той же волости, дер. Поги[34].

Устав Евангелическо-лютеранских церквей преобразовывал лютеранскую церковь в учетно-контрольный орган государственной власти. Пасторы, в соответствии с церковным законом, становились чиновниками, с широким набором функциональных обязанностей. В компетенцию пастора попадали вопросы, имевшие как бытовой, так и мировоззренческий характер. Заботы о религиозных познаниях прихожан, о прохождении ими всех обязательных учетных процедур, о лояльности к гражданской власти и многом другом стали неотъемлемой частью духовного служения. Но как это связано с главным вопросом нашей работы: почему и как церковь участвовала в создании условий для становления ингерманландской идентичности?

Логично предположить, что лютеранское духовенство не могло быть непосредственным носителем этнической идентичности или «национальной идеи»: ее задачей было формирование именно лютеранской общности и христианских взглядов. То же самое относится и к другим христианским конфессиям. По этому пово-

32. Копии исходящих документов по разным вопросам и краткий исторический очерк церкви // ЦГИА. Ф. 34. Оп. 1. Д. 16. Л. 49 об.

33. Там же. Л. 49 об.

34. Там же. Л. 49 об.

ду сокрушался французский философ Ж. Бенда: «Поощрение национального партикуляризма, столь неожиданное у интеллектуалов вообще, особенно неожиданно у тех, кого я назвал духовными людьми по преимуществу: у священнослужителей»[35].

Тем не менее участие лютеранских священнослужителей в конструировании ингерманландской идентичности было очевидным. При этом это участие могло быть невольным, неосознанным. Стараясь укрепить позиции лютеранства, церковь, желая того или нет, создавала условия для становления этнической идентичности ингерманландских финнов. Рассмотрим это на нескольких конкретных примерах.

Принятие рассмотренного выше Устава 1832 г. способствовало формированию церковной организации как целостной, многоуровневой системы, и росту числа элементов и подсистем, входящих в нее. На территории трех ингерманландских пробств создавалась и обновлялась церковная инфраструктура, которая включала кирхи, пастораты, церковно-приходские школы и иные учреждения. Для нормального функционирования системы нужны были кадры, причем для отдельных позиций требовались кадры со специальным образованием.

Например, для работы в церковно-приходских школах требовались педагоги, знавшие как русский, так и финский языки. Для того чтобы их найти, было решено создать учительско-кистерскую семинарию, основной задачей которой была подготовка учителей из среды местного крестьянства. Несмотря на все сомнения, решение о создании семинарии было принято на собрании пасторов в 1860 г.[36] Обучение в семинарии решили сделать бесплатным, а бюджет формировался за счет средств из Кассы взаимопомощи лютеранских приходов и крестьянских пожертвований.

Созданная в 1859 г., Касса взаимопомощи лютеранских приходов была ключевым денежным фондом, за счет средств которого реализовывались образовательные и культурные инициативы[37]. На ее средства строились новые кирхи, школы, пастораты, оплачивался труд пасторов и канторов, выделялись пенсии и стипендии. За 50 лет было построено около 200 церквей, 350 школ и бо-

35. *Бенда Ж.* Предательство интеллектуалов. М.: 2010. С. 136.

36. *Мусаев В. И.* Политическая история Ингерманландии в конце XIX–XX веков. С. 46.

37. *Халтсонен С.* Укрепление ингерманландской финской церкви в период 1800–1917 // История ингерманландских финнов / Под. ред. С. Халтсонена. СПб.: Полторак, 2010. С. 185.

лее 100 пасторатов[38]. Обладание собственным денежным фондом давало церкви относительную самостоятельность и уверенность в реализации своих замыслов.

Открытие Колпанской семинарии состоялось 4 сентября 1863 г. в пос. Малые Колпаны[39]. За более чем 50 лет существования (1863–1919) Колпанская семинария подготовила свыше 250 учителей, составивших ядро ингерманландской интеллигенции. Благодаря существованию данного учебного заведения к 1910-м гг. школьная система в ингерманландских приходах могла сама себя обеспечивать педагогическими кадрами, более не завися в этом отношении от Финляндии.

Но для данного исследования важны не столько количественные показатели работы Колпанской семинарии, сколько ее качественный аспект. Ингерманландские интеллигенты, подготовленные в стенах семинарии, были озабочены вопросом этнической самоидентификации своих соплеменников. В историю ингерманландских финнов вписаны имена интеллигентов, создавших и описавших «идею ингерманландскости»: композитора Моозеса Путро, написавшего гимн *Nouse, Inkeri*! («Вставай, Инкери!»); учителя Абраама Тиисненкка, ставшего первым ингерманландским журналистом; кантора Пааво Райкккенена, издававшего многие годы народный календарь для финских крестьян; и др. Многие из них работали учителями и канторами, совмещая педагогическую работу с церковным служением.

По образному выражению епископа Л. Хассинена, Колпанская семинария «стала источником света для финнов Ингерманландии»[40]. Встав на путь «возрождения культуры» своего народа (именно так они понимали собственную цель), ингерманландские интеллигенты способствовали консолидации общности под эгидой лютеранской веры[41]. В дальнейшем из их среды выделились интеллигенты-социалисты, критически относившиеся к религии и роли церкви, но этот конфликт начался только в 1907 г., когда был организован выпуск социалистической газеты *Neva*. Для последней четверти XIX в. характерна иная ситуация: ингерман-

38. Там же. С. 186.

39. Tynni, K. (ed.) (1913) *Kolppanan seminaari 1863–1913*, p. 166. Viipuri: Karjalan kirjapaino O. — Y.

40. *Риехкалайнен Ю.* Ингерманландские финны. История и судьба. Петрозаводск: Периодика, 2009. С. 29.

41. *Каранов Д. П.* Роль интеллигенции в этнокультурном развитии ингерманландских финнов и особенности ее формирования // Интеллигенция и мир. 2014. № 3. С. 53.

ландская интеллигенция, воспитанная в стенах Колпанской семинарии, тяготела к лютеранскому духовенству, а ее представители занимали низшую ступень в церковной иерархии.

Не меньшего внимания заслуживает деятельность церкви в начальном школьном образовании. Иногда ее образовательные инициативы резко расходились с интересами государства. Например, в 1864 г. Генеральная консистория предпринимала действия для освобождения детей лютеран северо-запада России от изучения русского языка в церковно-приходских школах[42]. Церкви, конечно, было отказано, но эта попытка демонстрирует наличие собственных, «корпоративных» интересов лютеранского духовенства.

Церковь заботилась о грамотности собственных прихожан, обеспечивая рост количества церковно-приходских школ в ингерманландских приходах. На ее средства со второй половины XIX — начало XX в. было построено свыше 300 школ[43]. Как отмечалось ранее, именно церковь обеспечила церковно-приходские, а затем и народные школы учителями. Неудивительно, что учебная программа и материалы, используемые в обучении, также предлагались Евангелическо-лютеранской церковью. Результатом этого воздействия стало распространение в среде финнов-ингерманландцев убеждения о неразрывной связи между лютеранской верой и «ингерманландскостью».

Важность школьной системы для церкви иллюстрирует следующий пример конца XIX в. В это время государство наращивало усилия по централизации. В процессе передачи церковно-приходских школ под контроль Министерства народного просвещения, в рамках политики русификации, значение Евангелическо-лютеранской церкви в образовании финнов-лютеран было сведено к минимуму. Однако церковь попыталась сохранить хотя бы часть прежнего влияния. В сложившейся ситуации наиболее активные пасторы при помощи пробстов, параллельно образованию в народных школах, стали развивать собственную духовную образовательную систему — сеть воскресных школ.

Первая воскресная школа была открыта молодым пастором Отто Рокканеном в 1874 г.[44] Как правило, в школах преподавали

42. Дело об отказе Генеральной евангелическо-лютеранской консистории в освобождении церковных школ Северо-Западного края от преподавания на русском языке // РГИА. Ф. 821. Оп. 5. Д. 402. Л. 1.

43. *Халтсонен С.* Укрепление ингерманландской финской церкви в период 1800–1917. С. 186.

44. Mustonen, J. (1938) «Pyhäkoulut Inkerissä», *Suomalainen Inkeri*: 30.

канторы или, в случае, если у них не хватало времени, грамотные крестьяне, изъявившие желание учить детей. При этом воскресная школа могла иметь несколько учителей, которые подменяли друг друга.

Основным учебным предметом в воскресных школах было Слово Божье. На церковных собраниях отмечалось, что основная цель школы — дать азы духовной грамотности ингерманландским детям. Сохранились воспоминания Матти Пенние (*Matti Pönniö*), который родился в 1897 г. и посещал воскресную школу в Лемболовском приходе в начале XX в. Он пишет, что дети учились читать Библию, пели церковные гимны и молились. Когда же он ее окончил, ему, как прилежному ученику, подарили Священное Писание. Он был очень горд этим, т. к. большинство других детей ничего не получили[45]. Так проходил учебный процесс и в других воскресных школах.

Необходимость в воскресных школах объяснялась духовенством низким качеством преподавания Слова Божьего в народных школах. Свою позицию по данному вопросу они обрисовали в статье *Pyhäkoulu ja kansakoulu* («Воскресная школа и народная школа»), опубликованной в 1910 г. В ней редакторы объясняли читателям, зачем при существовании народных школ нужны еще и воскресные, защищая их право на существование. Они считали, что политика назначения русских учителей в финские школы отрицательно сказывается на культуре подрастающих ингерманландцев и на их самосознании. К тому же тех учебных часов, которые выделялись на финский язык и Слово Божие, было явно недостаточно. В статье говорится: «Там, где преподавание религии в начальной школе в удовлетворительном положении, у учащихся отсутствует потребность идти в воскресную школу»[46]. Таким образом, воскресные школы стали альтернативной системой духовного образования на рубеже XIX–XX вв., позволив церкви сохранить хотя бы часть прежнего влияния на процесс воспитания и обучения детей ингерманландских финнов.

Формирующее идентичность влияние Лютеранской церкви, несомненно, выходило за рамки системы образования: его объектом становилось и взрослое население — например, через периодическую печать. Лютеранское духовенство не только участвовало в жизни финноязычных периодических изданий, но и создава-

45. Pönniö, M. (1979) «Muistelmia Lempaalan kouluoloista ja Pietarin opettajaseminaarista 20. vuosisadan alkuajoilta», *Inkeriläisten viesti* 12: 5.

46. «Pyhäkoulu ja kansakoulu», *Inkeri*. 21. 27.05.1910.

ло их. Более того, представители церкви приняли участие в учреждении всей финской периодики Петербурга XIX в. Первая газета, *Pietarin sanomat* (Петербургские известия), стала выходить в 1870 г. Ее выпуск организовал магистр Иохан Август Хагман, приехавший из Выборга, где он редактировал газету *Ilmarinen*[47]. В каждом номере *Pietarin sanomat*, помимо новостей, печатались стихи и рассказы на литературном финском языке.

Инициатива И. Хагмана привела к развитию печатного дела на финском языке в Санкт-Петербурге. Уже через год, с 1871 г., стала выходить другая финская газета — *Pietarin sunnuntailehti* (Петербургская воскресная газета), основателем которой был пробст И. Х. Эквист. Она стала первой религиозной газетой на финском языке, выпускавшейся в Петербурге. В 1874 г. начался выпуск *Pietarin lehti* (Петербургская газета). В 1879–1883 гг. выходила газета *Pietarin viikkosanomat* (Петербургские недельные известия)[48].

Но настоящим проводником интересов Евангелическо-лютеранской церкви стала газета *Inkeri*, созданная в 1884 г. С момента своего основания и до закрытия в 1917 г. *Inkeri* освещала многие религиозные вопросы, в своих публикациях подчеркивая христианское основание ингерманландской культуры. В самом начале своей истории, в номере 35 за 1884 г. на первой странице публикуется статья *Uskonto ja siveellisyys* («Религия и нравственность»). Основная идея статьи выражалась в тезисе: «Нравственность есть плод веры, а вера для нравственности — корень и основа»[49].

Более тридцати лет священнослужители и интеллигенты публиковали на страницах *Inkeri* материалы о событиях и сюжетах, которые, по их мнению, волновали ингерманландцев: историю Ингерманландии, финские руны, новости сельской жизни, стенограммы конференций ингерманландских учителей, рецепты национальной кухни и т. д. Газета стала неотъемлемым компонентом этнокультурного развития ингерманландских финнов. Благодаря *Inkeri* интеллигенты создавали внутренние информационные связи, объединяя ингерманландские приходы в одно целое.

Кроме сферы образования и массовой печати пристального внимания заслуживают национальные певческие праздники ингерманландских финнов, проводимые с конца XIX в. Первый

47. *Мусаев В. И.* Политическая история Ингерманландии в конце XIX–XX веков. С. 49–50.

48. *Inkeri* 1. 03.01.1884.

49. «Uskonto ja siveellisyys», *Inkeri* 35. 01.05.1884.

праздник был организован и проведен в 1899 г. в Скворицах[50]. До 1917 г. были проведены еще пять праздников. Эти мероприятия давали возможность людям из разных приходов увидеть друг друга и осознать свое единство. Они не только пели, но и общались, обмениваясь информацией, влиявшей на их понимание себя и «своих». Подобная коллективная репрезентация была совершенно законна, т. к. в Наказе духовенству и начальствам Евангелическо-лютеранской церкви в России священнослужителям вменялась в обязанность популяризация пения среди паствы[51].

Материалы данного исследования позволяют положительно ответить на вопрос об участии Евангелическо-лютеранской церкви в создании условий для этнической самоидентификации ингерманландских финнов, для популяризации «ингерманландскости». Желая упрочить позиции лютеранства, священники реализовывали инициативы, непосредственным образом связанные с самоидентификацией индивидов, находившихся под их влиянием. Их деятельность строилась на нормативно-правовом основании, созданном в начале второй четверти XIX в. в виде Устава церкви. Устав, имевший статус закона империи, учреждал Евангелическо-лютеранскую церковь как организацию, но главное — регламентировал роль пасторов и вводил им в обязанность контроль над жизнью и сознанием прихожан. Пасторы, добросовестно исполняя собственные обязанности, одновременно способствовали становлению ингерманландской идентичности.

Библиография/References

Архивные источники

Российский государственный исторический архив.

Ф. 821 Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД.

Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга.

Ф. 34 Евангелическо-лютеранская кирка св. Иоанна в дер. Кайбалово Царскосельского уезда. 1774–1918 гг.

Нормативно-правовые акты

Устав Евангелическо-лютеранской церкви в России; Наказ духовенству и начальствам Евангелическо-лютеранской церкви в России; Указ Правительствующему сенату: [Утв. 28 дек. 1832 г.]. СПб., 1832.

50. *Мусаев В. И.* Политическая история Ингерманландии в конце XIX–XX веков. С. 50.
51. Наказ духовенству и начальствам Евангелическо-лютеранской церкви в России. СПб., 1832. С. 54 (об.).

Литература

Бенда Ж. Предательство интеллектуалов. М.: ИРИСЕН, Мысль, Социум, 2010.

Казьмина О. Е., Шлыгина Н. В. Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии и ее роль в жизни финнов-ингерманландцев // Этнографическое обозрение. 1999. № 4. С. 107–116.

Каранов Д. П. Культурное развитие ингерманландских финнов на рубеже XIX–XX вв.: факторы этнокультурного роста // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2012. № 153 (1). С. 7–14.

Каранов Д. П. Роль интеллигенции в этнокультурном развитии ингерманландских финнов и особенности ее формирования // Интеллигенция и мир. 2014. № 3. С. 42–55.

Курило О. В. Очерк по истории лютеран в России (XVI–XX вв.). М.: ИЭА РАН, 1996.

Мусаев В. И. Политическая история Ингерманландии в конце XIX–XX веков. Кишинев; СПб.: Nestor-Historia, 2001.

Пассек В. Очерки России. Книга 5. М: 1842.

Прибалтийско-финские народы России / Под. ред. Е. И. Клементьева и Н. В. Шлыгиной. М.: Наука, 2004.

Риехкалайнен Ю. Ингерманландские финны. История и судьба. Петрозаводск: Периодика, 2009.

Сеппонен Э. Как в Санкт-Петербурге появился лютеранский епископ // Славянское лютеранство [http: // skatarina.ru/library/lutvros/spbep. htm, доступ от 14.03.2015].

Халтсонен С. Ингерманландские финские школы и этапы народного просвещения // История ингерманландских финнов / Под. ред. С. Халтсонена. СПб.: Полторак, 2010. С. 206–272.

Халтсонен С. Укрепление ингерманландской финской церкви в период 1800–1917// История ингерманландских финнов / Под. ред. С. Халтсонена. СПб.: Полторак, 2010. С. 166–206.

Чистяков А. Ю. Лютеранская церковь и формирование этнической культуры ингерманландских финнов в XIX–XX вв. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2 «История». 2004. Вып. 3–4. С. 109–119.

Benda, Zh. (2010) *Predatel'stvo intellektualov* [The Betrayal of the Intellectuals]. Moscow: IRISEN; Mysl'; Sotsium.

Chistiakov, A. (2004) «Liuteranskaia tserkov' i formirovanie etnicheskoi kul'tury ingermanlandskikh finnov v XIX–XX vv». [Lutheran Church and the formation of ethnic culture of Ingrian Finns in the 19th — 20th centuries], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*. Seriia 2 «Istoriia». Vyp. 3–4: 109–119.

Forsius, A. «Zacharias Cygnaeus (1763–1830) — piispa, hallintomies ja kulttuurihenkilö» [Zacharias Cygnaeus (1763–1830) — a bishop, an administrator, and a man of culture] [http://www.saunalahti.fi/arnoldus/cygnaeus. html, accessed on 14.03.2015].

Inkeri 1. 03.01.1884.

Karanov, D. (2012) «Kul'turnoe razvitie ingermanlandskikh finnov na rubezhe XIX–XX vv.: faktory etnokul'turnogo rosta» [The Cultural Development of the Ingrian Finns at the Turn of 19th — 20th Centuries: Ethno-cultural Factors of Growth], *Izvestiia* RGPU *im. A. I. Gertsena* 153 (1): 7–14.

Karanov, D. (2014) «Rol' intelligentsii v etnokul'turnom razvitii ingermanlandskikh finnov i osobennosti ee formirovaniia» [The role of intelligentsia in ethno-cultural devel-

opment of the Ingermanlandian Finns and features of its formation], *Intelligentsiia i mir* 3: 42–55.

Kaz'mina, O. and Shlygina, N. (1999) «Evangelichesko-liuteranskaia tserkov' Ingrii i ee rol' v zhizni finnov-ingermanlandtsev» [The Ingrian Evangelical Lutheran Church and its role in the life of Ingrian Finns], *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 107–116.

Klement'ev, E. and Shlygina, N. (eds) (2004) *Pribaltiisko-finskie narody Rossii* [Baltic and Finish nations in Russia]. Moscow: Nauka.

Khaltsonen, S. (2010) «Ingermanlandskie finskie shkoly i etapy narodnogo prosveshcheniia» [Ingrian Finnish schools and stages of public education], in S. Khaltsonen (ed.) *Istoriia ingermanlandskikh finnov*, pp. 206–272. Saint-Petersburg: Poltorak.

Khaltsonen, S. (2010) «Ukreplenie ingermanlandskoi finskoi tserkvi v period 1800–1917» [Strengthening Ingrian Finnish church during 1800–1917], in S. Khaltsonen (ed.) *Istoriia ingermanlandskikh finnov*, pp. 166–206. Saint-Petersburg: Poltorak.

Kurilo, O.V. (1996) *Ocherk po istorii liuteran v Rossii (XVI–XX vv.)* [An Essay of the history of the Lutherans in Russia (XVI–XX centuries)]. Moscow: IEA RAN.

Matley, I. (1979) «The Dispersal of the Ingrian Finns», *Slavic Review* 38 (1): 1–16.

Musaev, V.I. (2001) *Politicheskaia istoriia Ingermanlandii v kontse* XIX–XX *vekov* [Ingrian political history at the end of XXth — XXth centuries]. Kishinev, Saint-Petersburg: Nestor-Historia.

Mustonen, J. (1938) «Pyhäkoulut Inkerissä» [Ingrian Sunday schools], *Suomalainen Inkeri:* 30–31.

Passek, V. (1842) *Ocherki Rossii* [Essays about Russia]. Kniga 5. Moscow.

«Pyhäkoulu ja kansakoulu» [Sunday schools and nation schools], *Inkeri* 21, 27.05.1910.

Pönniö, M. (1979) «Muistelmia Lempaalan kouluoloista ja Pietarin opettajaseminaarista 20. vuosisadan alkuajoilta» [Memoirs of Lempaala school conditions and the St. Petersburg teacher seminar of the 20th century from the early days], *Inkeriläisten viesti* 12: 4–5, 7.

Riekhkalainen, Iu. (2009) *Ingermanlandskie finny. Istoriia i sud'ba* [The Ingrian Finns. History and destiny]. Petrozavodsk: Periodika.

Sepponen, E. «Kak v Sankt-Peterburge poiavilsia liuteranskii episkop» [How a Lutheran bishop appeared in St. Petersburg], *Slavianskoe liuteranstvo* [http://skatarina.ru/library/lutvros/spbep. htm, accessed on 14.03.2015].

Sihvo, P. (1991) «Savakoita, äyrämöisiä, inkerikoita» [Savaks, aurymoises, izhora], in P. Nevalainen and H. Sihvo (eds) *Inkeri: historia, kansa, kulttuuri*, pp. 179–198. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Tynni, K. (ed.) (1913) *Kolppanan seminaari 1863–1913* [Kolpan seminary 1863–1913]. Viipuri: Karjalan kirjapaino O. –Y.

«Uskonto ja siveellisyys» [Religion and Morality], *Inkeri* 35, 01.05.1884.

Елена Главацкая

«…В весьма изящном, готическом стиле»: история католической традиции на Среднем Урале до середины 1930-х гг.

Elena Glavatskaya

«In a Very Elegant Gothic Style»: A History of the Catholic Tradition in the Middle Urals from Late 1600s until the Late 1930s

Elena Glavatskaya — Professor, Department of History, Ural Federal University (Yekaterinburg, Russia). elena.glavatskaya@urfu.ru

The paper shows the evolution of Catholicism in the Middle Urals over more than two centuries. The study is based on archival sources and statistical records that allow a reconstruction of the Catholic population dynamics as well as the process of the Church institutionalization. The paper covers three periods of Catholic presence in the region: formation, institutionalization, and establishment, with an evolution from ethno-religious isolation to integration in the local cultural landscape. After the Revolution, the Catholics were subject, along with other religions, to rigid state policy, while practices were forced out to the private sphere. The Catholic Church institutions contributed to the preservation of the ethnic identity of the population historically associated with European, especially Polish, culture. They played a role in social protection for the most vulnerable population groups. Among other things, the data prove a particular role of religion in socially critical conditions.

Keywords: Roman Catholic Church in Russia, Catholicism, Catholic population of the Urals, exiled Catholics, POWs Catholics, Polish Catholic communities, historical religious landscape of the Urals.

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 15-06-08541 «Религиозное разнообразие евразийского города: статистический и картографический анализ (на примере Екатеринбурга в конце XIX — начале XXI в.)».

Главацкая Е. «…В весьма изящном, готическом стиле»: история католической традиции на Среднем Урале до середины 1930-х гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 218–237.
Glavatskaya, E. (2015) «'In a Very Elegant Gothic Style': A History of the Catholic Tradition in the Middle Urals From Late 1600s Until the Late 1930s», *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 218–237.

С самого начала активного освоения Урал формировался как регион многоконфессиональный. Православный ландшафт со всеми характерными элементами сложился уже в конце XVII века; в южных районах среди башкир и татар утвердился ислам; народы Севера продолжали сохранять приверженность этническим религиям, включая в них некоторые элементы ислама и православия. С XVIII века в связи с началом строительства металлургических заводов на Урале начали создаваться поселения старообрядцев, сделав его навсегда одним из крупных центров старой веры в разных ее вариантах. В это же время на Урале формируются сообщества западных христиан из числа ссыльных и прибывших на строительство заводов контрактников. Занесенная ими религиозная традиция в условиях чуждого, и не всегда благосклонно настроенного религиозного окружения прошла сложный путь эволюции от дисперсных групп религиозных маргиналов до конвенциальной религии с представительной системой институтов, встроенных в культурный ландшафт края.

Изучение истории и правового положения Католической церкви в России имеет сложившуюся историографическую традицию[1]. В данной статье рассматриваются этапы эволюции католических институтов на территории Среднего Урала, в границах современной Свердловской области. Особенностью этого сообщества католиков было то, что его история тесно связана с развитием горнозаводского производства, дисперсностью расселения прихожан и их малочисленностью по сравнению с центральными, поволжскими и сибирскими приходами. Мы также ставим задачу понять соотношения этнического фактора и религиозной идентичности католиков, их численности и положения в условиях православного доминирования. В качестве источников использованы материалы Государственного архива Свердловской области, статистика, периодическая печать, фотодокументы, а также общие сведения официального сайта церкви св. Анны в Екатеринбурге.

Приверженцы католицизма появились на Урале с началом российской колонизации вместе с отрядами казаков, в число которых

1. См., например, *Лиценбергер О. А.* Римско-католическая церковь в России: история и правовое положение. Саратов: Поволжская академия госслужбы, 2001; *Андреев А. Н.* Католицизм и общество в России XVIII в. Челябинск, 2007; *Козлов-Струтинский С., Парфентьев П.* История Католической Церкви в России. СПб.: «Белый камень», 2014. Библиографию по сибирским католикам см.: *Недзелюк Т. Г.* Формирование конфессионального сообщества католиков Сибири в 1830–1917 гг. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2014. №. 2 (25). С. 107–114.

входили поляки, литовцы и белорусы. На протяжении XVII века их ряды продолжали пополняться ссыльными. При этом правительство предпринимало попытки склонить представителей западного христианства к переходу в православие. В частности, указ 1664 года предписывал обращать в православие и «верстать в службу» сосланных в Сибирь поляков и литовцев[2]. Однако неизвестно, насколько широкое распространение получила эта практика в XVII веке.

Можно допустить, что, оказавшись в непривычных условиях Урала и Сибири, находясь на положении ссыльных, католики вынуждены были отказаться от своей религиозной идентичности ради выживания. Не имея своих священников, католики были абсолютно лишены возможности получения причастия, как и участия в таинствах покаяния и елеосвящения, жизненно необходимых верующему, учитывая образ жизни военных и ссыльных на Урале. В сложившихся условиях единственным способом решения этой проблемы для них был переход в православие. Можно предположить, что какие-то компромиссные варианты религиозного общения и обрядовой практики были приняты в этнически и религиозно неоднородных отрядах казаков и ссыльных, однако прямых сведений в источниках об этом нет. Наше предположение о возможности совместного богослужения представителей разных христианских конфессий в данном случае основано на чисто прагматических соображениях и христианском опыте более позднего, но не менее кризисного для верующих времени, описанном С. С. Аверинцевым[3].

В начале XVIII века, в связи со строительством заводов на Урале, католическое население края пополнялось за счет незначительного, но постоянного притока нанятых на заводы европейцев и членов их семей. Не имея собственных религиозных институтов, католики Урала вынуждены были практиковать «семейные» формы религиозности в расчете на редкие приезды священника или посещать лютеранские общины, которые активно поддерживались горнозаводским начальством[4].

2. См. *Шашков А. Т.* Служилые люди // Очерки истории и культуры города Верхотурья и Верхотурского края: (К 400-летию Верхотурья). Екатеринбург, 1998. С. 48.

3. *Аверинцев С. С.* Послесловие // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3. С. 464–489.

4. *Корепанов Н. С.* Благодатская горная экспедиция 1739–1742 гг. и волна контрактной иммиграции саксонцев на Урал // Немцы на Урале и в Сибири (XVI–XX вв.). Материалы научной конференции «Германия — Россия: исторический опыт межрегионального взаимодействия XVI–XX вв.». 03–09.09.1999. Екатеринбург. Екатеринбург, 2001. С. 114–115; *Андреев А. Н.* Евангелическо-лютеранская община Екатеринбурга в XVIII в. и ее взаимоотношения с местным населением // Изве-

Некоторое увеличение числа католиков на Урале в конце XVIII века произошло за счет ссылки поляков — участников Барской конфедерации[5]. Значительные партии конфедератов регулярно проходили через уральские города Кунгур, Соликамск и Верхотурье в Сибирь. Однако постоянных колоний не сформировалось, и их временное пребывание на Урале не повлияло на религиозную ситуацию в крае. Статус военнопленных не позволял рассчитывать на удовлетворение религиозных потребностей, и, по свидетельству одного из них, поляки-католики не имели возможности получить причастие на протяжении шести лет, пока служба не занесла их в Саратовскую губернию, населенную немецкими колонистами, в слободах которых были и храмы, и священники[6].

Политика привлечения представителей иных религий в православие в XVIII веке продолжалась. Переход давал существенные преимущества — например, освобождение от службы в российской армии, куда в конечном итоге попадали пленные поляки. Крестившиеся в православие католики получали еще и значительное денежное вознаграждение — 18 рублей. Поскольку ежедневное жалованье пленного офицера составляло 5 копеек, а солдата — 2 копейки[7], нетрудно подсчитать, что вознаграждение за переход в православие было равно солдатскому жалованью за два с половиной года. Тем не менее большинство поляков предпочитало остаться католиками.

Вплоть до первой трети XIX в. католицизм на Урале был представлен небольшими диаспорами верующих европейского происхождения, расселенных в городах и заводских поселениях. При этом есть основания предполагать, что это были не столько чисто конфессиональные сообщества, сколько полиэтнические образования европейцев, осознававших свою принадлежность к западнохристианской традиции настолько, что ради нее

стия Уральского государственного университета. 2010. № 1 (72). С. 136; *Главацкая Е.* Религия «противника»: диалог-конфронтация-диалог: история лютеранства на Урале XVIII — начало XXI в. // «Славянские диалоги на границе Европы и Азии. Историческая память: арена войны “национальных историй” или основа для диалога и взаимопонимания»: Материалы международной научно-практической конференции. Екатеринбург, 23–24 ноября 2012 года. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. С. 62–63.

5. *Андреев А. Н.* К вопросу о католичестве на Урале в XVIII в. // Уральские Бирюковские чтения. Челябинск, 2004. Вып. 2. С. 413–418.

6. См.: Поляк-конфедерат в Сибири. (Публикация М. Серно-Соловьевич) // Русский архив. 1886. № 3. С. 300.

7. Там же. С. 298.

они могли преодолеть конфессиональные (католическо-протестантские) барьеры. Манифестация этой идентичности была, судя по всему, очевидна и для представителей местной власти, хотя и предполагавшей, но не требовавшей от них перехода в православие. В результате на Урале сформировались устойчивые сообщества российских европейцев, исповедовавших западные варианты христианства, при явном доминировании лютеранства.

Ситуация кардинально изменилась в связи с развитием национально-освободительного движения в Польше, участников которого, включая католических священников, систематически ссылали на Урал. После восстания 1863 года ссыльные поляки из Царства Польского и западных губерний империи прибывали на Урал целыми семьями. Их селили в городах Пермской губернии — Верхотурье, Красноуфимске, Кунгуре, Оханске, Соликамске, Чердыни и др.[8] В условиях ссылки основой для консолидации социально незащищенных поляков стала их религиозная идентичность. Это привело к образованию этноконфессиональных сообществ поляков-католиков. В некоторых католических приходах поляки составляли до 90% прихожан[9].

Отечественное законодательство в области регулирования отношений с западными христианскими церквами, в том числе запрет на переход в католицизм, действовавший до 1905 года, способствовали этнической изоляции католиков, и без того крепко сплоченных в силу общности судеб и культурных традиций. Кроме того, настороженное отношение части местного населения к ссыльным полякам[10] препятствовало их дальнейшей интеграции в местное общество, поддерживая этноконфессиональную обособленность на достаточно высоком уровне. Религия в жизни и самоопределении поляков-католиков играла значительную роль, помогая пережить тяготы ссылки и устроиться на новом месте. С активностью этих групп связан процесс институционального оформления католицизма на Урале.

8. См.: *Каменских И. В.* Поляки в Пермском крае в XIX в. // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы: Сб. материалов III региональной молодежной научной конференции / Отв. ред. Р. Е. Романов; Институт истории СО РАН. Новосибирск, 2009. С. 99.

9. *Мосунова Т. П.* Католическая церковь на Урале в XX веке // Урал на пороге третьего тысячелетия: тезисы докладов и сообщений Всероссийской научной конференции. Екатеринбург, 14–15 декабря 2000 г. Екатеринбург, 2000. С. 353.

10. См.: *Каменских И. В.* Поляки в Пермском крае в XIX в. С. 100.

Пермская община католиков, существовавшая с конца XVIII века, добилась разрешения и открыла первую часовню, арендовав помещение в доме купца Яковлева в 1837 году[11]. В ней отправлялись службы вплоть до пожара 1842 года, уничтожившего почти весь город. Однако, согласно данным обстоятельного исследования Х. Мозеля, католиков духовного звания в 1860 году в губернии не было[12], и религиозные потребности католиков удовлетворялись священником, постоянно проживавшим в Казани, на расстоянии около 600 км от пермской паствы. Он ежегодно объезжал все поселения губернии, где проживали 516 католиков, и совершал необходимые обряды. В каждом городе к приезду священника верующие устраивали временную церковь[13].

Таблица

Расселение католиков в уездах Пермской губернии в 1860 г.[14]

Название уезда	Число мужчин	Число женщин	Всего
Пермский	76	57	133
Верхотурский	64	23	87
Кунгурский	42	23	65
Екатеринбургский	41	23	64
Чердынский	42	2	44
Соликамский	20	5	25
Красноуфимский	14	10	24
Оханский	16	4	20
Шадринский	16	4	20
Осинский	9	5	14
Камышловский	9	5	14
Ирбитский	6	0	6
Всего католиков	355	161	516

11. См.: Charitonowa, E. (1998) «Z dziejow polskiej kolonii w Permie w XIX i poczatkach XX wieku», *Niepodleglosc i pamiec* 2: 80. Цит. по: *Юрченко А. В.* Православие и католицизм на Урале: прошлое и настоящее [http://www.catholic.perm.ru/materials/kat_urals. htm, доступ от 23.01.2014].

12. См.: *Мозель Х.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Пермская губерния/Сост. генерального штаба подполковник Мозель Х. Ч. II. СПб., 1864. С. 346.

13. Там же. С. 441.

14. Таблица составлена по данным из монографии: *Мозель Х.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Пермская губерния/Сост. генерального штаба подполковник Мозель Х. Ч. II. Спб., 1864. С. 422–423.

Согласно сведениям Х. Мозеля, самой многочисленной в 1860 году была католическая община Пермского уезда, которая продолжала быстро расти за счет регулярно прибывавших ссыльных. Спустя всего 9 лет ее численность возросла более чем в 13 раз, достигнув в 1869 году 1800 прихожан[15]. В дальнейшем интеграция Польши в российскую экономическую систему привела к тому, что поляки стали приезжать на Урал и по своей инициативе, на заработки[16].

Благодаря высокой численности и активности католиков Перми в городе было разрешено строительство костела, который был открыт в 1875 году[17]. Он стал не только местом проведения богослужения, но и центром общественной жизни. Здесь устраивались концерты, благотворительные вечера, выставки[18]. Вторым по числу католиков был Верхотурский уезд, однако сведений об их общине пока найти не удалось.

Екатеринбургский уезд по численности католиков занимал в 1860 году четвертое место в губернии. Самой крупной здесь была городская община Екатеринбурга, возникшая еще в первой половине XIX века, в связи с появлением группы католиков-военных, религиозные нужды которых обслуживали приезжие капелланы из Казани и Оренбурга, а затем и из Перми[19]. Но католики находились не только в городе. По сообщению горного начальника от 26 мая 1839 года, на екатеринбургских заводах состояло 109 католиков — 106 мужчин и 3 женщины[20].

В 1860 году в Екатеринбурге числилось всего 47 католиков[21], однако число их постоянно росло, достигнув в 1873 году — 143 че-

15. См.: Charitonowa, E. «Z dziejow polskiej kolonii w Permie w XIX i poczatkach XX wieku», ss. 80–81. Цит. по: *Юрченко А. В.* Православие и католицизм на Урале: прошлое и настоящее.

16. См.: *Каменских И. В.* Поляки в Пермском крае в XIX в. С. 99.

17. См. фото: «Храм Непорочного Зачатия пресвятой Девы Марии» // Официальный сайт Екатеринбургского Римско-католического прихода Святой Анны.

18. Charitonowa, E. «Z dziejow polskiej kolonii w Permie w XIX i poczatkach XX wieku», S. 83. Цит. по: *Юрченко А. В.* Православие и католицизм на Урале: прошлое и настоящее.

19. *Мосунова Т. П.* Духовенство екатеринбургского католического прихода Святой Анны в XIX — первой половине XX в. // Пятые Татищевские чтения: духовность и нравственность на Урале в прошлом и настоящем: тез. докл. и сообщ. Екатеринбург, 22–23 апр. 2004 г. Екатеринбург, 2004. С. 169.

20. Сведения о числе состоящих при екатеринбургских заводах лиц иностранных исповеданий ГАСО. Ф. 24. Оп. 10. Д. 12. Л. 21.

21. *Мозель Х.* Материалы для географии и статистики России. С. 727.

ловек (90 мужчин и 53 женщины)[22], то есть 0,5% всего населения города, состоявшего из 30 274 человек. Католицизм являлся четвертой по численности конфессией в городе, вслед за православными, единоверцами[23] и лютеранами, которых по данной переписи насчитывалось 224 человека. В это же время в городах Западной Сибири численность католиков достигала нескольких тысяч[24].

В течение 1870-х гг. число жителей Екатеринбурга, исповедовавших католицизм, увеличилось, в 1876 году в городе появились собственный священник и часовня, устроенная в одном из частных домов[25]. При этом екатеринбургское сообщество оставалось филиалом пермского прихода.

К 1880 году было получено разрешение на строительство собственного храма в Екатеринбурге. Для определения места синдики В. Е. Вашклевич и З. И. Миткевич обратились в городскую думу с просьбой об отводе места «на одной из пустопорожних городских площадей» для строительства приходской церкви[26]. На запрос членов городской думы о том, где сами синдики предполагали строить церковь, те ответили, что «весьма желательно» было бы отвести место на Покровском проспекте, в крайнем случае на площади за лютеранской церковью — на Главном проспекте[27].

Поскольку обе площадки находились в центральной части города, можно предположить, что католики чувствовали себя достаточно уверенно в Екатеринбурге. Для придания просьбе большего веса синдики посчитали необходимым упомянуть, что «церковь будет каменная, в весьма изящном, готическом стиле, по плану, утвержденному правительством 31 октября 1880 г.»[28]. Запраши-

22. Результаты однодневной переписи населения г. Екатеринбурга, произведенной 26 марта 1873 г. // Город Екатеринбург. Сборник историко-статистических и справочных сведений по городу с адресным указателем и с присоединением некоторых сведений по Екатеринбургскому уезду. Екатеринбург: «Екатеринбургская неделя», 1889. С. 60–61.

23. Вместе с ними регистрировали и представителей старообрядчества.

24. См.: *Недзелюк Т. Г.* Формирование конфессионального сообщества католиков Сибири. С. 108.

25. *Мосунова Т. П.* Из истории Римско-католического прихода в Екатеринбурге. С. 159.

26. Обращение синдиков в Екатеринбургскую городскую управу от 27 октября 1880 г. ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 79. Л. 1-1об.

27. Обращение синдиков в Екатеринбургскую городскую управу от 1 ноября 1880 г. ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 79. Л. 2.

28. Там же.

ваемая под строительство площадь на Покровском проспекте должна была составить около 910 кв. м.[29]

На случай, если бы дума предпочла выделить место за лютеранской церковью, синдики просили в два раза большую площадь, с тем, чтобы построить еще и дом для священника[30]. Городская управа обсудила варианты планов строительства с главным инженером губернского правления Карвовским. Согласно его мнению, «строить такое видное здание — католическую церковь, для красы города было бы самым примечательным» именно на Покровском проспекте, а за лютеранской церковью, здание католического храма «было бы скрыто и не представляло для города хорошего вида»[31].

На декабрьском собрании 1880 года Екатеринбургская дума приняла решение о строительстве католической церкви на Покровском проспекте[32]. Пермский губернатор также поддержал просьбу, и 6 февраля 1881 года был подготовлен новый план города Екатеринбурга, где на Покровском проспекте под № 1 значилось здание католической церкви[33].

Само строительство началось не ранее 21 апреля 1882 года, когда была окончательно «распланирована» и подготовлена площадка на Покровском проспекте. Финансирование строительства шло на средства состоятельных горожан польского происхождения, которых активно поддержали и многие жители Екатеринбурга, приняв участие в «подписке» — сборе средств на строительство католического храма[34].

29. Обращение синдиков в Екатеринбургскую городскую управу от 10 ноября 1880 г. ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 79. Л. 3.

30. Обращение синдиков в Екатеринбургскую городскую управу от 17 ноября 1880 г. ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 79. Л. 4-4об.

31. Доклад городской управы в Екатеринбургскую городскую думу от 26 ноября 1880 г. ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 79. Л. 5-5об.

32. Собрание Думы на заседании от 10 декабря 1880 г. ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 79. Л. 6об.

33. См: «План части Екатеринбурга с показанием места, просимого для постройки католической церкви...» ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 79. Л. 8об.-9; Из строительного отделения МВД Пермского губернского правления екатеринбургскому городскому голове от 7 февраля 1881 г. ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 79. Л. 7.

34. Освящение костела // Екатеринбургская неделя. Екатеринбург, 1884. 7 ноября. С. 741; См. фото: «Храм во имя святой Анны» // Официальный сайт Екатеринбургского Римско-католического прихода Святой Анны; «Вид города Екатеринбурга с Покровского проспекта, 1880-е гг.». ГАСО. Ф. 1. Оп. 44. Д. 1921; «Покровский проспект. Польский костел до 1917 г., Екатеринбург». ГАСО. Ф. 1. Оп. 33. Д. 2531; «Католическая церковь (Костел, т. н. “Польский костел”) в Екатеринбурге». ГАСО. Ф. 1. Оп. 45. Д. 2476; «Католическая церковь, кон. XX в.». ГАСО. Ф. 1. Оп. 47. Д. 2547.

В октябре 1884 года строительство было завершено и, как оказалось, заняло немного большую площадь, чем планировалось. Вокруг ограды, которую в будущем планировали заменить на железную на цоколе, посадили боярышник, тополя и сирень, привезенные из Москвы. Обращаясь с просьбой оставить церкви лишние метры, синдики ссылались на то, что это не только «не будет препятствовать благоустройству» города, а наоборот, «доставит известное удобство для детей граждан», которые в летние дни «найдут чистую тенистую аллею для прогулок»[35]. Был подготовлен новый план, отражавший изменение в площади, занятой церковью, вся процедура с ходатайствами и утверждением в Перми повторилась[36], и в результате католическая церковь получила большую площадь, а горожане — аллею для прогулок.

На освящении храма 4 ноября 1884 года присутствовали представители всех основных религиозных объединений города — православные, лютеране, англикане, другие протестанты, а также иудеи. Более того, согласно свидетельству представителя прессы, когда в конце мессы за главным алтарем молящиеся запели на польском языке «Святый Боже», то некоторые православные присоединились к ним[37].

Екатеринбургский костел св. Анны первоначально являлся филиальным храмом Пермского прихода, входившего в Омско-Сибирский деканат Могилевской епархии (с 1917 по 1919 г. в составе самостоятельного Пермского [Уральского] деканата)[38]. Учитывая обширность территории и рост численности верующих, община Екатеринбурга получила статус самостоятельного прихода, в состав которого вошли Екатеринбургский, Верхотурский, Камышловский, Шадринский и Ирбитский уезды[39].

Внутреннее убранство костела состояло из небольшого количества икон и картин. За главным алтарем находилась икона св. Анны. У левого алтаря была небольшая копия одной из картин «Мадонна» знаменитого испанского художника XVII века Эсте-

35. Прошение синдиков римско-католической церкви в екатеринбургскую городскую думу от 5 октября 1884 г. ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 79. Л. 14-14об.

36. См. переписку: ГАСО. Ф. 62. Оп. 1. Д. 79. Л. 14–19.

37. Освящение костела. С. 741.

38. См.: *Масленников А. В.* Римско-католическая церковь в Сибири. Проблемы и реформы в начале XX века // Вестник Томского государственного университета. 2003. № 276. С. 145.

39. См.: Хроника событий нашего прихода // Официальный сайт Екатеринбургского Римско-католического прихода Святой Анны.

бана Бартоломео Мурильо. У правого алтаря — икона Иоанна Крестителя, «изображенного во весь рост». Ближе к выходу были помещены: иконы «Божья Матерь с белой лилией в руках»[40] — слева, а справа — «архангел Гавриил[41] с мечом в руке». По обеим сторонам центрального прохода располагались скамьи для прихожан, выкрашенные белой краской и обитые малиновым шерстяным бархатом. Каменный пол костела планировалось покрыть ковром, который готовили екатеринбургские «многие барыни <…> разных исповеданий»[42].

По данным городской переписи населения, проведенной в 1887 году, число католиков за 14 лет, прошедших с прежней переписи, удвоилось, составив 310 человек. Более сбалансированным стал и половой состав — 173 мужчины на 137 женщин[43]. В 1889 году в храме св. Анны служил ксендз М. Ф. Миссинский, синдиком по-прежнему являлся В. Е. Вашклевич, органистом — Ф. Ф. Красовский[44]. Численность католиков Пермской губернии постоянно росла и к концу XIX века, согласно данным Первой Всероссийской переписи, достигла почти двух с половиной тысяч (2441 — на январь 1897 года)[45]. Из них 418 проживали на территории Екатеринбургского уезда, при этом подавляющее большинство (323 человека) в самом Екатеринбурге. Как и раньше, ядро общины составляли этнические поляки — 257 человек, второй по численности группой — 28 человек — были католики, для которых немецкий язык являлся родным. Кроме того, переписчиками были зарегистрированы и 14 русских католиков[46].

40. Вероятно, имелась в виду икона Божией Матери «Неувядаемый Цвет» или «Благоуханный Цвет» — один из почитаемых образов богородицы.

41. Здесь, скорее всего, автор публикации ошибся. Вероятно, он имел в виду архангела Михаила, который часто изображался с мечом в руке.

42. Освящение костела. С. 741.

43. Результаты однодневной переписи населения г. Екатеринбурга, произведенной 26 марта 1887 г. // Город Екатеринбург. Сборник историко-статистических и справочных сведений по городу с адресным указателем и с присоединением некоторых сведений по Екатеринбургскому уезду. Екатеринбург: «Екатеринбургская неделя», 1889. С. 79.

44. Город Екатеринбург. С. 942.

45. Общие сведения по империи результатов разработки данных Первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 года. Т. 1. СПб., 1905. С. 253.

46. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. XXXI. Пермская губерния. Издание центрального статистического комитета министерства внутренних дел. Под ред. Н. А. Тройницкого. СПб., 1904. С. 108.

Католическая община Екатеринбурга динамично расширяла свою деятельность, открыла церковно-приходскую школу, в которой детей-католиков обучали чтению, письму, арифметике и закону божьему. Там же проживал священник, были устроены часовня и гостиница[47]. Католики имели свой участок на кладбище[48], рядом с захоронениями лютеран и иудеев. Помимо Екатеринбурга в конце XIX века группы католиков проживали в Нижнем Тагиле, Талице, Кушве, Шадринске, Ирбите и на станциях Пермской железной дороги[49].

Революционные события 1905 года и принятие Указа «Об укреплении начал веротерпимости» изменили положение российских католиков. Римско-католическая церковь получила больше свобод, был разрешен переход в католицизм, в том числе и из православия, расширились возможности храмового строительства. Католики Екатеринбурга смогли развить благотворительную деятельность, создав по инициативе настоятеля храма Иосифа Вилкаса[50] «Общество пособия бедным прихожанам римско-католического костела».

Со вступлением России в Первую мировую войну число прихожан костела св. Анны в Екатеринбурге увеличилось за счет беженцев и военнопленных. При этом не все католики-военнопленные, оказавшиеся в Екатеринбурге, влились в приход св. Анны. Согласно сведениям, опубликованным на страницах Екатеринбургских епархиальных ведомостей, 33 чеха — бывшие офицеры австрийской армии — подали прошение о переходе из католицизма в православие, и 23 июня 1916 года таинство было совершено над 25 офицерами архиепископом екатеринбургским и ирбитским Серафимом[51]. Это единственное сообщение о католиках, опубликованное на страницах ЕЕВ. Судя по всему, православная церковь не интересовалась состоянием этой ветви западного христианства на территории своей епархии. Что касается причин перехода в православие конкретной группы чехов, то, возможно,

47. *Мосунова Т. П.* Возвращение домой // Вечерний Екатеринбург. Екатеринбург, 1996. 20 июня. С. 4.

48. См. рис. «Католическое кладбище в Екатеринбурге» // Официальный сайт Екатеринбургского Римско-католического прихода Святой Анны.

49. См. записи метрических книг костела за 1898–1919 гг. ГАСО. Ф. 6. Оп. 13. Д. 12.

50. См. фото. «Священник Иосиф Вилкас» // Официальный сайт Екатеринбургского Римско-католического прихода Святой Анны.

51. Присоединение чехов к православию // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1916 г. Неофициальный отдел. № 26. Екатеринбург, 1917. С. 209–210.

военнопленные видели в этом единственную возможность улучшить свое положение и выжить в условиях плена. Согласно записям в метрической книге костела, смертность среди военнопленных австрийской армии в последующие два года резко возросла, и причиной смерти часто являлась цинга[52], что свидетельствовало о бедственном положении пленных.

Католическое сообщество следующего по величине города горнозаводского Урала — Нижнего Тагила также увеличилось за счет беженцев и военнопленных в годы войны. Богослужения проводились в арендованном помещении, планировалось строительство костела, однако эти планы остались нереализованными[53].

Революционные события 1917 года и, особенно, Гражданская война привели к тому, что значительная часть католиков вернулась в получившую независимость Польшу, но многие и остались. Согласно переписи 1920 года, в Екатеринбурге проживало 1082 поляка[54], они-то и составили основу католического прихода. Следуя требованиям властей, верующие зарегистрировали «общину церкви» — актив из 20 человек и трех кандидатов во главе с синдиком С.А. Церпицким, которые были избраны на общем собрании 6 июля 1920 года[55]. Они приняли на себя ответственность за деятельность костела и сохранность имущества церкви. На собрании присутствовало 288 человек, то есть численность прихода св. Анны оставалась достаточно высокой. В том же 1920 году, в связи с исполнением Декрета об отделении церкви от государства, властями была проведена инспекция всех храмов Екатеринбургской губернии, их вместимости, числе прихожан, подписавших договор о пользовании зданием, и фактической посещаемости[56]. В списке, составленном по Екатеринбургу, польский костел значился под номером 13. Его площадь на момент инспекции составляла 182 кв. м, договор об использовании был подписан 2000 прихожанами, а фактическая посещаемость составляла 300 чело-

52. Екатеринбургский костел (о браке и смерти). ГАСО Ф. 6. Оп. 13. Д. 316. Л. 10–21 об.

53. См.: *Мосунова Т. П.* Под покровительством Св. Анны. С. 5; *Козлов-Струтинский С., Парфентьев П.* История Католической Церкви в России. Схема 3. Ч. 1. № 42;

54. Цит. по: Екатеринбург за двести лет (1723–1923). Издание юбилейной комиссии екатеринбургского городского совета рабочих и крестьянских депутатов. Под ред. В. М. Быкова. Екатеринбург: «Уралкнига», 1923. С. 279.

55. Протокол общего собрания католиков, прихожан екатеринбургского римско-католического костела от 1 июня 1920 г. ГАСО. Ф. 511-р. Оп. 1. Д. 123. Л. 236.

56. Телеграфное указание уездно-городским и городским исполкомам от 16 марта 1920 г. ГАСО. Ф. 511-р. Оп. 1. Д. 139. Л. 1-1об.

век[57]. Вероятно, в это же время была составлена опись церковной утвари и серебра, которых костел лишился в 1922 году в ходе кампании по изъятию церковных ценностей. Последним, согласно описи изъятия церковных ценностей от 6 мая 1922 года, был получен «серебряный крест с надписью и пробой» с мраморной доской, общим весом чуть более трех кг (6 фунтов 81 золотник)[58].

В 1924 году оставшееся имущество католического прихода св. Анны в Свердловске (в 1924 году Екатеринбург был переименован) было передано в Антирелигиозный музей города, а после его закрытия — в Краеведческий. Судьба католической церкви на Урале была аналогичной судьбам церквей в других регионах страны[59]. Разрушение католических институтов на Среднем Урале завершилось в конце 1920-х — 1930-е гг. Весной 1930 года Уралоблисполком принял решение о закрытии костела св. Анны[60], после этого община распалась. В перестроенном здании сначала находилась детская библиотека, потом его передали в жилищный фонд города[61]. В годы войны в здании хранились коллекции Эрмитажа, эвакуированного из осажденного Ленинграда. В послевоенное время костел еще раз реконструировали, и в нем сначала открыли детский сад[62], а потом автобусную станцию[63]. В начале 1960-х гг. автостанцию из центра города убрали, а здание костела передали городским скульпторам под мастерскую[64]. То, что осталось от костела, снесли в 1962 году, чтобы освободить место под памятник революционеру И. М. Малышеву, но в итоге на этом месте разбили сквер[65]. Таким образом, исчез практически единственный маркер католицизма в Екатеринбурге.

57. Список церквей и храмов, находящихся в городе Екатеринбурге. ГАСО. Ф. 511-р. Оп. 1. Д. 139. Л. 6.
58. Опись изъятия церковных ценностей Екатеринбургской городской Римской католической религиозной общины от 6 мая 1922 г. ГАСО. Ф. 511-р. Оп. 1. Д. 123. Л. 238.
59. *Лиценбергер О. А.* Римско-католическая церковь в России. С. 206–208.
60. *Мосунова Т. П.* Из истории Римско-католического прихода в Екатеринбурге. С. 160; ГАСО. Ф. 575-р. Оп. 1. Д. 20. Л. 28.
61. См. фото: «Ул. Малышева напротив гостиницы "Центральная". Бывший католический костел. Общежитие артистов. 1936 г.». ГАСО. Ф. 2817- р. Оп. 2. Д. 798.
62. *Мосунова Т. П.* Из истории Римско-католического прихода в Екатеринбурге. С. 160.
63. См. фото: «Автостанция на ул. Малышева. В. М. Мальков, 1960-е гг., г. Свердловск». ГАСО. Ф. 2817-р. Оп. 2. Д. 799.
64. *Мосунова Т. П.* Из истории Римско-католического прихода в Екатеринбурге/С. 160.
65. Там же; См. также фото Злоказова Л. Д. «Ул. Малышева. Площадь перед гостиницей "Центральная". 1984 г. Свердловск». ГАСО. Ф. 2817-р. Оп. 2. Д. 804; и «Ул. Ма-

Костел в Перми был закрыт в 1936 году, а здание передано клубу глухонемых. В 1937 году были произведены многочисленные аресты католиков, многие из которых подверглись репрессиям. Именно в это время был расстрелян последний настоятель костела Франциск Будрис[66], осужденный по сфабрикованному против поляков делу о Польской войсковой организации[67]. В результате к началу Второй мировой войны все официальные институты католиков Среднего Урала прекратили свою деятельность.

* * *

Эволюция католического ландшафта Среднего Урала прошла несколько этапов: (1) формирование, основным маркером которого можно считать появление общин католиков, придерживавшихся обрядовой практики; (2) институционализация, проявившаяся в создании приходов, добившихся официального разрешения арендовать помещения и земли для проведения таинств и ритуалов; (3) «укоренение», характеризовавшееся выходом за рамки этноконфессиональной изоляции, формированием развитой системы связей, как внутри католического мира, так и вне его, встраиванием в систему культурного ландшафта региона и города. Процессы, происходившие на этом этапе, были направлены не просто на длительное существование религиозной традиции в новых условиях, но на ее укоренение, нацеленное на создание условий для воспроизводства за счет передачи традиции и принятия новых членов.

Исходя из этого подхода, можно утверждать, что католическая традиция прочно вошла в религиозный ландшафт Среднего Урала уже во второй половине XIX века и динамично развивалась вплоть до 1920-х гг. Последовавший затем спад был вызван сокращением численности католиков за счет миграционных процессов и атеистической политики государства, направленной на разрушение религиозных институтов. После этого, если католицизм и продолжал существовать на территории горнозаводского Урала, то не в форме конкретных институтов, а в домашних практиках.

Институты католической церкви на протяжении всей истории их существования на территории горнозаводского Урала способ-

лышева. Площадь перед гостиницей "Центральная". Л. Д. Злоказов, 1984 г., г. Свердловск». ГАСО. Ф. 2817-р. Оп. 2. Д. 805.

66. См. фото. «Священник Франциск Будрис. С прихожанами тюменского прихода Св. Иосифа»// Официальный сайт Екатеринбургского Римско-католического прихода Святой Анны.

67. *Мосунова Т. П.* Под покровительством Св. Анны. С. 19.

ствовали сохранению этнической идентичности части населения, исторически связанной с польской и немецкой культурой, способствовали формированию позитивного опыта межконфессионального общения. Наконец, они играли важную роль в организации социальной защиты наименее защищенных групп населения. Это обстоятельство позволяет выдвинуть гипотезу о неизбежном росте роли религии и религиозности населения в целом в кризисных условиях.

Библиография/References

Архивные материалы

Государственный архив Свердловской области (ГАСО).

Ф. 1 (Фотофонд).

Ф. 6 (Екатеринбургская духовная консистория).

Ф. 24 (Уральское горное управление).

Ф. 62 (Екатеринбургская городская управа).

Ф. 511-р (Отдел управления екатеринбургского губисполкома).

Ф. 575-р (Административный отдел Свердловского горисполкома).

Ф. 2817- р (Личный фонд Злоказова Л. Д.).

Литература

Аверинцев С. С. Послесловие // Христианство. Энциклопедический словарь. М.: Большая российская энциклопедия, 1995. Т. 3. С. 464–489.

Андреев А. Н. К вопросу о католичестве на Урале в XVIII в. // Уральские Бирюковские чтения. Челябинск, 2004. Вып. 2. С. 413–418.

Андреев А. Н. Католицизм и общество в России XVIII в. Челябинск: Изд-во ЮУрГУ, 2007.

Андреев А. Н. Евангелическо-лютеранская община Екатеринбурга в XVIII в. и ее взаимоотношения с местным населением // Известия Уральского государственного университета. 2010. № 1 (72). С. 135–148.

Главацкая Е. М. Религия «противника»: диалог-конфронтация-диалог: история лютеранства на Урале XVIII — начало XXI в. // «Славянские диалоги на границе Европы и Азии. Историческая память: арена войны “национальных историй” или основа для диалога и взаимопонимания». Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. С. 62–63.

Город Екатеринбург. Екатеринбург: «Екатеринбургская неделя», 1889.

Екатеринбург за двести лет (1723–1923) / Под ред. В. М. Быкова. Екатеринбург: «Уралкнига», 1923.

Каменских И. В. Поляки в Пермском крае в XIX в. // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы. Новосибирск, 2009. С. 97–105.

«Католическое кладбище в Екатеринбурге» // Официальный сайт Екатеринбургского Римско-католического прихода Святой Анны [http://ekatcatholic.ru/hrono/albums/oldphotos. php, доступ от 24.01.2014].

Козлов-Струтинский С., Парфентьев П. История Католической Церкви в России. Спб.: «Белый камень», 2014.

Корепанов Н. С. Благодатская горная экспедиция 1739–1742 гг. и волна контрактной иммиграции саксонцев на Урал // Немцы на Урале и в Сибири (XVI–XX вв.). Екатеринбург: «Волот», 2001. С. 112–118.

Лиценбергер О. А. Римско-католическая церковь в России: история и правовое положение. Саратов: Поволжская академия госслужбы, 2001.

Масленников А. В. Римско-католическая церковь в Сибири. Проблемы и реформы в начале XX века // Вестник Томского государственного университета. 2003. № 276. С. 140–146.

Мозель Х. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Пермская губерния. Ч. II. СПб., 1864.

Мосунова Т. П. Католическая церковь на Урале в XX веке // Урал на пороге третьего тысячелетия. Екатеринбург, 2000. С. 352–355.

Мосунова Т. П. Духовенство екатеринбургского католического прихода Святой Анны в XIX — первой половине XX в. // Пятые Татищевские чтения. Екатеринбург, 2004. С. 168–174.

Мосунова Т. П. Из истории Римско-католического прихода в Екатеринбурге // Первые Татищевские чтения. Екатеринбург: ИИиА УрО РАН, 1997. С. 158–161.

Мосунова Т. П. Возвращение домой // Вечерний Екатеринбург. Екатеринбург, 1996. 20 июня.

Недзелюк Т. Г. Формирование конфессионального сообщества католиков Сибири в 1830–1917 гг. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2014. №. 2 (25). С. 107–114.

Общие сведения по империи результатов разработки данных Первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 года. Т. 1. СПб., 1905.

Освящение костела // Екатеринбургская неделя. Екатеринбург, 1884. 7 ноября.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. XXXI. Пермская губерния. Издание центрального статистического комитета министерства внутренних дел / Под ред. Н. А. Тройницкого. СПб., 1904.

Поляк-конфедерат в Сибири. (Публикация М. Серно-Соловьевич) // Русский архив. М., 1886. № 3.

Присоединение чехов к православию // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1916 г. Неофициальный отдел. № 26. Екатеринбург, 1917. С. 209–210.

«Священник Иосиф Вилкас» // Официальный сайт Екатеринбургского Римско-католического прихода Святой Анны [http://ekatcatholic.ru/hrono/albums/oldpho tos. php, доступ от 24.01.2014].

«Священник Франциск Будрис. С прихожанами тюменского прихода Св. Иосифа» // Официальный сайт Екатеринбургского Римско-католического прихода Святой Анны [http://ekatcatholic.ru/hrono/albums/oldphotos. php, доступ от 24.01.2014].

«Храм во имя Святой Анны» // Официальный сайт Екатеринбургского Римско-католического прихода Святой Анны [http://ekatcatholic.ru/hrono/albums/oldpho tos. php, доступ от 23.01.2014].

«Храм Непорочного Зачатия пресвятой Девы Марии» // Официальный сайт Екатеринбургского Римско-католического прихода Святой Анны. [http://ekatcatholic.ru /hrono/albums/oldphotos. php, доступ от 23.01.2014].

«Хроника событий нашего прихода» // Официальный сайт Екатеринбургского Римско-католического прихода Святой Анны [http://www.ekatcatholic.ru/hrono/index. html#g_n, доступ от 23.01.2014].

Шашков А. Т. Служилые люди // Очерки истории и культуры города Верхотурья и Верхотурского края: (К 400-летию Верхотурья). Екатеринбург, 1998. С. 45–60.

Юрченко А. В. Православие и католицизм на Урале: прошлое и настоящее // [http://www.catholic.perm.ru/materials/kat_urals. htm, доступ от 23.01.2014].

Archival materials

State Archive of the Sverdlovsk Oblast' (GASO).

F. 1 (Fotofond).

F. 6 (Ekaterinburgskaia dukhovnaia konsistoriia).

F. 24 (Ural'skoe gornoe upravlenie).

F. 62 (Ekaterinburgskaia gorodskaia uprava).

F. 511-r (Otdel upravleniia ekaterinburgskogo gubispolkoma).

F. 575-r (Administrativnyi otdel Sverdlovskogo gorispolkoma).

F. 2817- r (Lichnyi fond Zlokazova L. D.).

Literature

Averintsev, S. S. (1995) «Posleslovie» [Afterword], in *Khristianstvo* [Christianity], vol. 3. Moscow: «Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia».

Andreev, A. N. (2004) «K voprosu o katolichestve na Urale v XVIII v». [On Catholicism in the 18th century Urals], in *Biriukovskie chteniia*. Cheliabinsk. Vyp. 2.

Andreev, A. N. (2007) *Katolitsizm i obshchestvo v Rossii XVIII v*. [Catholicism and Society in the 18th century Russia]. Cheliabinsk: Izd-vo IuUrGU.

Andreev, A. N. (2010) «Evangelichesko-liuteranskaia obshchina Ekaterinburga v XVIII v. i ee vzaimootnosheniia s mestnym naseleniem» [Ekaterinburg Evangelical-Lutheran community's relation with the local population in the 18th century], in *Izvestiia Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta* 1 (72).

Bykov, V. (ed.) (1923) *Ekaterinburg za dvesti let (1723–1923)* [Ekaterinburg during the 200 years]. Ekaterinburg: «Uralkniga».

Charitonowa, E. (1998) «Z dziejow polskiej kolonii w Permie w XIX i poczatkach XX wieku», *Niepodleglosc i Pamiec* 11.

Glavatskaya, E. (2013) «Religiia 'protivnika': dialog-konfrontatsiia-dialog: istoriia liuteranstva na Urale XVIII — nachalo XXI vv». [Religion of the «enemy»: dialog-confrontation-dialog: a history of Lutheranism in the Urals from the 18th till the early 21st centuries], in *Slavianskie dialogi na granitse Evropy i Azii* [Slavic dialogs on the Europe-Asian border]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta.

Gorod Ekaterinburg, (1889) [Ekaterinburg city]. Ekaterinburg: «Ekaterinburgskaia nedelia».

Iurchenko, A. V. (2014) «Pravoslavie i katolitsizm na Urale: proshloe i nastoiashchee» [Russian Orthodoxy and Catholicism in the Urals: past and present], *Site Catholic. perm* [http://www.catholic.perm.ru/materials/kat_urals. htm, accesed on 23.01.2014].

Kamenskikh, I. V. (2009) «Poliaki v Permskom krae v XIX v». [The Poles in Perm region in the 19th century], in *Istoricheskie issledovaniia v Sibiri: problemy i perspektivy* [History studies in Siberia: problems and perspectives]. Novosibirsk.

«Katolicheskoe kladbishche v Ekaterinburge» [Catholic cemetery in Ekaterinburg], *Official website of St. Anna Catholic Church in Ekaterinburg* [http://ekatcatholic.ru/hrono/albums/oldphotos. php, accessed on 24.01.2014].

«Khram Neporochnogo Zachatiia presviatoi Devy Marii» [Church of Immaculate Conception of the Virgin Mary], *Official website of St. Anna Catholic Church in Ekaterinburg* [http://ekatcatholic.ru/hrono/albums/oldphotos. php, accessed on 23.01.2014].

Korepanov, N. S. (2001) «Blagodatskaia gornaia ekspeditsiia 1739–1742 gg. i volna kontraktnoi immigratsii saksontsev na Ural» [Blagodatsk' mining expedition in 1739–1742 and Saxonians' immigration to the Urals], in *Nemtsy na Urale i v Sibiri (*XVI–XX *vv.)* [Germans in the Urals and Siberia in the 16th — 20th centuries]. Ekaterinburg: «Volot».

Kozlov-Strutinskii, S., Parfent'ev, P. (2014) *Istoriia Katolicheskoi Tserkvi v Rossii* [History of the Catholic Church in Russia]. Sankt-Petersburg: «Belyi kamen'".

«Khram vo imia sviatoi Anny» [«St. Anna Church»], *Official website of St. Anna Catholic Church in Ekaterinburg* [http://ekatcatholic.ru/hrono/albums/oldphotos. php, accessed on 23.01.2014].

«Khronika sobytii nashego prikhoda» [Chronicle of events in our parish], *Official website of St. Anna Catholic Church in Ekaterinburg* [http://www.ekatcatholic.ru/hrono/index. html#g_n, accessed on 23.01.2014].

Litsenberger, O. A. (2001) *Rimsko-katolicheskaia tserkov' v Rossii: istoriia i pravovoe polozhenie* [The Roman Catholic Church in Russia: history and legal status]. Saratov: Povolzhskaia akademiia gossluzhby.

Maslennikov, A. V. (2003) «Rimsko-katolicheskaia tserkov' v Sibiri. Problemy i reformy v nachale XX veka» [The Roman-Catholic Church in Siberia. Problems and Reforms in the early 20th century], in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 276.

Mozel', Kh. (1864) *Materialy dlia geografii i statistiki Rossii. Permskaia guberniia* [Materials on Russia's geography and statistics. Perm]. Vol. II. Sankt-Petersburg.

Mosunova, T. P. (2000) «Katolicheskaia tserkov' na Urale v XX veke» [Catholic Church in the 20th century Urals], in *Ural na poroge tret'ego tysiacheletiia* [Ural on the threshold of the third millennium]. Ekaterinburg: Uro RAN.

Mosunova, T. P. (2004) «Dukhovenstvo ekaterinburgskogo katolicheskogo prikhoda Sviatoi Anny v XIX — pervoi polovine XX v». [St. Anna Catholic Church priests of Ekaterinburg], in *Piatye Tatishchevskie chteniia* [The Vth Tatishchev readings]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta.

Mosunova, T. P. (1997) «Iz istorii Rimsko-katolicheskogo prikhoda v Ekaterinburge» [A history of Ekaterinburg Roman Catholic parish], in *Pervye Tatishchevskie chteniia* [The I Tatishchev readings]. Ekaterinburg: IIiA UrO RAN.

Mosunova, T. P. (1996) «Vozvrashchenie domoi» [Returning home], in *Vechernii Ekaterinburg*. 20.06.1996. Ekaterinburg.

Nedzeliuk, T. G. (2014) «Formirovanie konfessional'nogo soobshchestva katolikov Sibiri v 1830–1917 gg». [Siberian Catholic community foundation in 1830–1917], in *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* 2 (25).

«Osviashchenie kostela» (1884) [Sanctification of a Catholic Church], in *Ekaterinburgskaia nedelia*. 07.11.1884. Ekaterinburg.

Obshchie svedeniia po imperii rezul'tatov razrabotki dannykh Pervoi vseobshchei perepisi naseleniia, proizvedennoi 28 ianvaria 1897 goda. (1905) [General results of the first All-Russian Census conducted on January 28, 1897], Vol. 1. Sankt-Petersburg.

Pervaia vseobshchaia perepis' naseleniia Rossiiskoi imperii, 1897 g. (1904) [First All-Russian Census]. Sankt-Petersburg, 1904.

«Poliak-konfederat v Sibiri» (1886) [The Pole-confederate in Siberia], in *Russkii arkhiv* 3. Moscow.

«Prisoedinenie chekhov k pravoslaviiu» (1917) [The Czechs' conversion to Orthodoxy], in *Ekaterinburgskie eparkhial'nye vedomosti*. 1916. Neofitsial'nyi otdel. No. 26.

Shashkov, A. T. (1998) «Sluzhilye liudi» [Servicemen], in *Ocherki istorii i kul'tury goroda Verkhotur'ia i Verkhoturskogo kraia* [Essays on Verkhoturie's history and culture]. Ekaterinburg.

«Sviashchennik Frantsisk Budris s prikhozhanami tiumenskogo prikhoda Sv. Iosifa» [Priest Frantsisk Budris with the flock of Tjumen' St. Joseph parish], *Official website of St. Anna Catholic Church in Ekaterinburg* [http://ekatcatholic.ru/hrono/albums/old photos. php, accessed on 24.01.2014].

«Sviashchennik Iosif Vilkas» [Priest Iosif Vilkas], *Official website of St. Anna Catholic Church in Ekaterinburg* [http://ekatcatholic.ru/hrono/albums/oldphotos. php, accessed on 24.01.2014].

Игорь Кометчиков

«Заветы» социализма: трансформация религиозного праздника на селе Центрального Нечерноземья в середине 1940-х — начале 1960-х гг.

Igor Kometchikov

The Vows of Socialism: A Transformation of Religious Holidays in Rural Nechernozemye in the Mid-1940s — Early 1960s

Igor Kometchikov — Associate Professor, Kaluga State University (Russia). kometchikov.igor@mail.ru

Celebrating religious holidays was in the core of religiosity of rural Central Russia. Before the Revolution, the holidays contained a tension between the strict following of church calendar and the specific local sacral rhythm and collective memory. The paper explores the changes in the Soviet times, in particular in the postwar period until the early 1960s when the tradition underwent a deep transformation. The paper draws upon the documents of the state Council of the Russian Orthodox Church, Party and local institutions, Komsomol, as well as the ethnographic data. Arbitrarily moving the borders of legality in the religious field, the authorities modified the tradition: the holidays were accepted within fewer registered churches while restricting other practices. This led to the interruption of the village memory of sacred places, and thus the former organic link between liturgical and mundane practices was broken, and the festive date was recast as a secular pastime. The crisis of the tradition of holidays was completely secularized and transformed the entire peasant culture.

Keywords: the rural Central Nechernozemye, religious holidays, religiosity, Russian Orthodox Church, spiritual culture of peasants, Soviet antireligious policy, secularization of leisure.

Традиция религиозных праздников — одна из ключевых составляющих духовной культуры российской деревни. В советской литературе она рассматривалась как угасающая

Кометчиков И. «Заветы» социализма: трансформация религиозного праздника на селе Центрального Нечерноземья в середине 1940-х — начале 1960-х гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 238–261.

Komemetchikov, I. (2015) «The Vows of Socialism: A Transformation of Religious Holidays in Rural Nechernozemye in mid-1940s — early 1960s», *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 238–261.

вследствие тотального «кризиса религии» и закономерного успеха секуляризации общественной жизни при социализме в ходе «устранения социальных корней религиозности»[1]. «Остаточная» религиозность объяснялась действием «неблагоприятно складывавшихся обстоятельств общественной и личной жизни»[2].

Современные исследователи также анализируют религиозную праздничную культуру деревни преимущественно с точки зрения борьбы государства за умы и души ее жителей, как проявление протеста крестьянства против разрушения базовых устоев жизненного уклада[3]. Подчеркивается длительное сохранение значительного уровня религиозности[4]. Анализ государственно-конфессиональных отношений и социально-экономических сдвигов в жизни общества позволяет говорить как о всплеске религиоз-

1. Рязанское село Кораблино (история, экономика, быт, культура, люди села)/Рук. авт. колл. проф. В. И. Селиванов. Ученые записки Ряз. гос. пед. инст. Т. XVIII. 1957. Рязань: Касимовск. тип. Рязаньполиграфиздата, 1957. С. 202, 209; *Анохина Л. А., Шмелева М. Н.* Культура и быт колхозников Калининской области. М., Наука, 1964. С. 310–311, 316–318; Опыт историко-социологического изучения села Молдино/Под ред. В. Г. Карцова. М.: Московский рабочий, 1968. С. 341–342, 348; Село Вирятино в прошлом и настоящем: Опыт этнографического изучения русской колхозной деревни. М.: Изд. АН СССР, 1958. С. 247–248; *Островский В. Б.* Колхозное крестьянство СССР. Политика партии и ее социально-экономические результаты. Саратов: Изд. Саратов. унив., 1967. С. 279–290; История советского крестьянства. В 5 т. Т. 4. Крестьянство в годы упрочнения и развития социалистического общества 1945 — конец 1950-х гг./Отв. ред И. М. Волков. М.: Наука, 1988. С. 200, 347.
2. *Гордиенко Н. С.* Основы научного атеизма. М.: Просвещение, 1988. С. 125–137; *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. Изд. 2-е, доп. М.: Мысль, 1985. С. 192–203; *Гордиенко Н. С., Курочкин П. К.* Основные особенности эволюции религии и церкви в условиях социалистического общества // Вопросы научного атеизма. Вып. 25. Атеизм, религия, церковь и история СССР/Отв. ред. П. К. Курочкин. М.: Мысль, 1980. С. 235–238.
3. *Безнин М. А., Димони Т. М.* Социальный протест колхозного крестьянства (вторая половина 1940-х — 1960-е гг.) // Отечественная история. 1999. № 3. С. 81, 94–95; *Безнин М. А., Димони Т. М.* Крестьянство и власть в России в конце 1930-х — 1950-е годы // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). Материалы международной конференции/Отв. ред. В. П. Данилов, Л. В. Милов. М.: РОССПЭН, 1996. С. 160, 163; *Гераськин Ю. В.* Русская православная церковь, верующие, власть (конец 30-х — 70-е годы XX века). Рязань: Ряз. гос. универс. им. С. А. Есенина, 2007; *Гераськин Ю. В.* К вопросу о поддержке Русской Православной Церкви населением в период «хрущевских гонений» (по материалам Рязанской области) // Отечественная история. 2007. № 4. С. 95–102.
4. *Перелыгин А. И.* Русская Православная Церковь в Орловском крае (1917–1953 гг.). Орел, 2008. С. 201–204; *Вербицкая О. М.* Российское крестьянство: от Сталина к Хрущеву. Середина 1940-х — начало 1960-х гг./Отв. ред. И. Е. Зеленин. М.: Наука, 1992. С. 193–195, 199, 201.

ности в 1950-е гг.[5], формировании ее нового облика с доминированием горожан в качестве ее носителей[6], так и об «одичании» церковной жизни вне ограды легальной церкви, формировании альтернативной «катакомбной» церковной субкультуры[7]. *Такой* подход, вполне обоснованный с учетом амбиций государства по контролю духовной жизни общества, часто исходящий из того, что в конфликте с властью церковь и верующие находились на одной стороне, может быть дополнен более пристальным изучением мотивации населения, участвовавшего в воспроизводстве религиозной праздничной традиции[8]. В ней, как и в отношении людей к местным святыням — важному компоненту народной религиозности, — проявилось, как представляется, определенное «разделение» мнения народа и мнения духовенства[9].

Изменение традиции религиозного праздника также можно считать гранью сквозной для многовековой истории российского общества проблемы соотношения повседневной религиозности и декларативной официальной религии. Применительно к советской эпохе ее ключевыми моментами являются причины и динамика изменения этого соотношения, роли в этом процессе власти и церкви, деформации как повседневной религиозности, так и церковного канона под прессом атеистического государства[10].

5. *Марченко А., прот.* Религиозная политика советского государства в годы правления Н. С. Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР. М.: Изд. Крутицк. монастыря, Общество любителей церковной истории, 2010. С. 55–56.

6. *Гераськин Ю. В.* Русская православная церковь, верующие, власть. С. 200.

7. *Беглов А.* В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М.: Издательский Совет РПЦ, «Арефа», 2008. С. 202–203, 227, 245–247, 252.

8. Этот вопрос тесно связан с проблемой формирования и бытования идентичности православных в послевоенном обществе, выработке ими стратегий выживания в атеистическом государстве. См.: *Шлихта Н.* «Православный» и «советский»: к вопросу об идентичности верующих советских граждан (1940-е — начало 1970-х гг.) // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 82–107. Stone, A. B. (2008) «'Overcoming Peasant Backwardness': The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union», *Russian Review 67 (2): 296–320. И др.*

9. *Чистяков П. Г.* Почитание местных святынь в советское время: паломничество к источнику в Курской Коренной пустыни в 1940-е — 1950-е гг. // Религиоведение. 2006. № 1. С. 38, 47. *Чистяков П. Г.* Отражение почитания местных святынь в архивах Русской Церкви (по материалам Центрального исторического архива Москвы) // Архивы Русской Православной Церкви. Труды Историко-архивного института. Т. 36 / Гл. ред. редколл. А. Б. Безбородов. М.: РГГУ, 2005. С. 283.

10. Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М.: Новое издательство, 2006. См. статьи П. Г. Чистякова, Н. А. Беляковой, П. В. Понарина, К. Т. Сергазиной, А. Л. Глушаева в № 7 (23) электронного научно-образовательного журнала «История» за 2013 год, посвященном

Рассмотрение того, как религия «встроена в ткань общественных связей на повседневном, практическом уровне», справедливо называется важнейшей задачей исследований религий и религиозности в России[11].

Изменению традиции религиозного праздника, существовавшей между «живой» и «официальной» религией, и посвящена настоящая статья, цель которой — выяснить механизм изменения этой традиции в пространстве взаимоотношений власти и деревни Центрального Нечерноземья середины 1940-х — начала 1960-х гг.[12]

Религиозная праздничная культура и политика ограничения религиозности

Традиционно в российской деревне праздновались общецерковные (Рождество, Крещение, Пасха и т. д.) и сельские праздники: «обетные» («заветные»), устанавливавшиеся для прекращения стихийного бедствия или в память об этом, и «престольные» — в честь святого или особо чтимой иконы, которым был посвящен престол объединявшего общину храма[13]. При этом церковный календарь соблюдался не механически, а адаптированно к местным интересам[14]. Эта черта праздничной культуры деревни не исчезла и в послевоенные годы, своеобразно преломившись под влиянием антирелигиозной политики государства.

обыденной религиозности, а также материалы № 3–4 (30) журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» за 2012 год; также: *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine* (2012) Ed. by Catherine Wanner. N. Y.: Oxford University Press; Rock, S. (2007) *Popular Religion in Russia: Double Belief and the Making of an Academic Myth*. London and N. Y.: Routledge.

11. *Агаджанян А., Русселе К.* Как и зачем изучать современные религиозные практики // Религиозные практики в современной России. С. 8.

12. Состав областей Центрального Нечерноземья РСФСР приводится согласно постановлению ЦК КПСС и СМ СССР от 19 сентября 1963 г. «Об уточнении состава экономических районов СССР» (Брянская, Владимирская, Ивановская, Калининская, Калужская, Костромская, Московская, Орловская, Рязанская, Смоленская, Тульская, Ярославская области). См.: Справочник партийного работника / Редкол. В. Н. Малин и др. Вып. 5. М.: Госполитиздат, 1964. С. 161, 162.

13. *Тульцева Л. А.* Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков / Отв. ред. Т. А. Листова. М.: Наука, 2001. С. 125, 133; *Шевцова В. Ф.* Православие в России накануне 1917 г. СПб.: Дм. Буланин, 2010. С. 222, 233.

14. *Шевцова В. Ф.* Православие в России накануне 1917 г. С. 221.

Несмотря на провозглашенный «поворот» к церкви и потребностям верующих в начале 1940-х гг., государство не отказалось от ограничения деятельности РПЦ и сворачивания религиозности. Посредством произвольного переноса границы легальности в сфере вероисповедания[15] оно давило на церковную иерархию, вело борьбу с поставленными вне закона формами церковной жизни и религиозности, переформатируя таким образом религиозную традицию, в том числе — и религиозного праздника. Так, если до 1949 года допускалось проведение праздничных обрядов вне храма, то массовое участие верующих в обряде крещенского водосвятия в Саратове зимой 1949 года стало поводом для его запрещения вне ограды церкви[16]. Государство как бы вспомнило о запрете богослужений вне храма в конце 1920-х гг.[17] Праздничной обрядности вновь предписывалось ограничиваться литургией в храме и его ограде, а также празднованием в семейном кругу, если это не нарушало графика общественных работ.

Возможность участвовать в праздничном богослужении существенно ограничивалась сдерживанием открытия храмов. Учреждением тернистой бюрократической процедуры их регистрации активизировавшееся за годы войны религиозное чувство верующих было втиснуто в прокрустово ложе петиционного движения. При этом удовлетворялось незначительное количество ходатайств. Только одним уполномоченным Совета по делам РПЦ по Рязанской области за 1944–1947 гг. было принято 10 754 посетителя, немалая часть которых ходатайствовала об открытии церквей. В 1948 году от верующих области поступило 790 письменных просьб, в 1949 году — 389 заявлений и 444 ходока, в 1950 году — 148 заявлений и 288 ходоков. По числу прошений об открытии храмов область с 1944 и до начала 1950-х годов прочно занимала первое место в РСФСР. Из 3817 заявлений, поданных ее верующими с 1944 по 1950 г. об открытии 390 церквей, служба была разрешена лишь в 67. В Калужской области по поступившим в 1944–1953 гг. 207 ходатайствам было откры-

15. *Беглов А.* В поисках «безгрешных катакомб». С. 31–39; Советская жизнь. 1945–1953 / Сост. Е. Ю. Зубкова, Л. П. Кошелева, Г. А. Кузнецова, А. И. Минюк, Л. А. Роговая. М.: РОССПЭН, 2003. С. 666–668.

16. *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь и верующие. 1941–1961 гг. М.: АИРО-XX, 1999. С. 118, 136.

17. *Чистяков П. Г.* Почитание местных святынь. С. 38.

то 36 храмов[18]. К 1948 году открытие храмов прекратилось. Число зарегистрированных церквей оказалось многократно меньше количества поданных заявлений, став «законным» ограничителем религиозной праздничной культуры и связанных с ней проявлений религиозности. Если в 1914 году количество только приходских церквей в областях Центрального Нечерноземья составляло 10 243, то в 1948 году легально действовали 1006 храмов, в 1953 году — 957, в 1960 году — 815, причем закрывались сплошь сельские[19].

Вполне понятно, что они не могли вместить всех желающих посетить богослужения в дни общецерковных праздников. Сопоставление количества участников наиболее многолюдных пасхальных богослужений с численностью сельского населения показывает, что большинство сельских жителей объективно не могли попасть в храм в эти дни. Так, в пасхальной службе 1948 года в 26 храмах Орловской области участвовало около 58 тыс. чел. (численность всего сельского населения составляла на начало 1949 года 1060,4 тыс. чел.); аналогичные данные по Рязанской области — 85 храмов, 140 тыс. чел. (1454,1 тыс. чел.)[20]. Однако представители власти воспринимали многотысячные очереди у храмов как свидетельства высокой религиозности населения[21]. По подсчетам уполномоченных Совета по делам РПЦ, количество посещавших пасхальные богослужения в храмах Калуги, Тулы, Рязани, Смоленска, Ярославля, Брянска и других областных центров в конце 1940-х — начале 1960-х гг. колебалось в пределах 5–20 тыс. чел.[22] В храмах райцентров бывало от 500

18. Подсчитано: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 346. Л. 15; Д. 781. Л. 11, 25, 26, 35, 49; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 7. Л. 28; ГАДНИКО. Ф. 55. Оп. 8. Д. 594. Л. 26, 30, 31; ГАКО. Ф. Р-3501. Оп. 1. Д. 34. Л. 4-4об.

19. Подсчитано: *Шевцова В. Ф.* Православие в России накануне 1917 г. С. 172; Смоленская епархия // Сайт Смоленской епархии РПЦ МП [http://drevo-info.ru/articles/9619.html, доступ от 11.11.2014); Орловская и Севская епархия // Сайт Брянской епархии РПЦ МП [http://www.bryansk-eparhia.ru/eparhialnoe-upravlenie/istoriya-eparhii/sevskaya-eparhiya/orlovskaya-i-sevskaya-eparhiya, доступ от 11.11.2014]; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 180. Л. 22а-25;; Д. 313. Л. 74, 77, 90, 93, 97, 110, 129, 151, 168, 177, 190, 211.

20. Подсчитано: ГАРФ. Ф. А-374. Оп. 11. Д. 657. Л. 31, 88; Ф. 6991. Оп. 1. Д. 342. Л. 29; Д. 504. Л. 57; Оп. 2. Д. 180. Л. 22а-25.

21. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 650. Л. 15; Д. 1027. Л. 59; Д. 1256. Л. 28; ЦНИТО. Ф. 177. Оп. 14. Д. 36. Л. 20; ГАНИСО. Ф. 6. Оп. 3. Д. 387. Л. 221, 222.

22. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Ед. хр. 317. Л. 38; Д. 342. Л. 29; Д. 349. Л. 31; Д. 504. Л. 5; Д. 784. Л. 34; Д. 911. Л. 14; Д. 1023. Л. 19; Д. 1043. Л. 3; Д. 1270. Л. 34; Д. 1781. Л. 17; Д. 1877. Л. 19; ГАКО. Ф. Р-3501. Оп. 1. Д. 29. Л. 26; ГАДНИКО. Ф. 55. Оп. 8. Д. 466. Л. 29;

до 6 тыс. верующих, в сельских церквах — до 3 тыс. Уполномоченный по Рязанской области, информируя Совет о праздновании Пасхи в 1953 году в Рязани, отмечал:

> В переполненное здание церкви беспорядочно лезли толпы верующих и неверующих, вследствие чего трех женщин вывели из собора в обморочном состоянии, а одного мальчика вынесли на руках, так как пройти было невозможно. Не вмещаясь в церковное здание, верующие в количестве не менее 2 тысяч человек стояли у дверей собора. Группа женщин, потеряв надежду попасть в здание церкви, организовала на открытом воздухе в толпе народа пение «Христос Воскресе»[23].

Менее многолюдными, но столь же посещаемыми были богослужения в дни других общецерковных праздников, причем особенно стойкой была традиция посещать храмы и кладбища на Радоницу — в день поминовения усопших[24].

Если общецерковный праздник, сосредоточием которого стал зарегистрированный храм, допускался, то традиция сельских праздников оказалась гораздо более уязвима. Именно она исконно выражала причастность религиозных практик одной или нескольких деревень к жизни всей церкви[25] и стремление к сохранению их населением своего понимания религиозного праздничного ритма и коллективной памяти о священных событиях своей «малой» истории[26]. Располагаясь зачастую в пограничных, «серых» зонах каноничности, составлявшие эту «малую» традицию религиозные практики в первую очередь теряли легитимность вследствие давления власти.

Центрами сельских праздников могли быть как приходской храм, так и местные священные места. Однако неравномерное распределение действующих церквей по территории областей и районов (так, в 1948 году в Брянской области насчитывалось 88 действующих храмов, в Ярославской — 149, в Московской — 211,

Д. 594. Л. 76; ЦНИТО. Ф. 177. Оп. 14. Д. 36. Л. 21; Оп. 16. Д. 76. Л. 14; Советская жизнь. С. 662–663.

23. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1043. Л. 3.
24. Там же. Д. 1154. Л. 24; Д. 1781. Л. 17–18.
25. *Шевцова В. Ф.* Православие в России накануне 1917 г. С. 233, 236, 247.
26. *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., Алетейя, 1998. С. 240–242.

а в Калужской — 37, Тульской — 38, Смоленской — 60[27]) и сокращение их количества географически удаляли верующих от места совершения обрядов и пробивали бреши в коллективной памяти. На протяжении 1950-х гг. в областях Центрального Нечерноземья один официально действующий храм приходился в среднем на много десятков, а иногда и несколько сотен сел и деревень. Разреженность церковной сети росла (таблица).

Таблица

Количество сельских населенных пунктов в среднем на один храм РПЦ (включая городские церкви)[28]

Области	1951 г.	1960 г.
Брянская	46,2	62,2
Владимирская	41,8	49,0
Великолукская	403,5	-
Ивановская	97,6	98,1
Калининская	135,8	149,2
Калужская	112,6	115,5
Костромская	88,3	101,9
Московская	35,9	29,1
Орловская	204,8	215,1
Рязанская	52,4	56,9
Смоленская	136,2	160,0
Тульская	111,3	140,6
Ярославская	59,6	61,4

Кроме того, к середине 1940-х гг. было разрушено и находилось вне закона абсолютное большинство из 4,6 тыс. часовен, насчитывавшихся в областях Центрального Нечерноземья в 1914 году, каждая из которых некогда являлась исходным пунктом сельского религиозного праздника. Совет по делам РПЦ в 1949, 1954–1955 и начале 1960-х гг. пытался установить количество часовен и других нелегальных местных святынь, однако сделать это без поддержки местной власти было затруднитель-

27. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 180. Л. 22а-25.

28. Подсчитано: ГАРФ. Ф. А-501. Оп. 1. Д. 3052. Л. 117 об., 126 об., 153 об., 177 об., 185 об., 222 об., 277 об.; Ф. 6991. Оп. 2. Д. 263. Л. 5, 6, 8, 10, 11, 12, 13.

но[29]. В 1914 году в Тверской губернии насчитывалась 1031 часовня[30], а проверка 45 из 47 районов области в 1955 году выявила, что «в 14 районах области в 34 пунктах группы верующих по 10–15 человек раза три-четыре в год в чтимый ими праздник собираются для молитвы без духовенства в недействующих часовнях, в домах у определенных лиц, у “святых источников”»[31]. В Калужской губернии в 1914 году насчитывалось 147 часовен[32], а в 1949 году, когда уполномоченный Совета по делам РПЦ опросил руководство районов о наличии незарегистрированных религиозных групп и духовенства, большинство сообщило об их отсутствии. В декабре 1954 года нелегальные богослужения, напротив, были отмечены в четырех районах, а на 1 января 1962 года обнаружились 3 «незарегистрированных молитвенных дома»[33]. Время от времени богослужения в редких уцелевших часовнях или там, где они когда-то были, фиксировались и в других областях[34]. Распад былой приходской сети и традиционной системы расселения, таким образом, неизбежно ударял и по традиции сельского праздника.

Трансформация традиции сельского религиозного праздника

Редким примером длительного существования традиции сельского религиозного праздника, сохранявшей многие «исходные» элементы, можно считать празднование престолов в Клинцовском, Новозыбковском, Красногорском и Воронокском районах Брянской области, основанных на культе приобретавшихся в складчину «икон-свеч». По наблюдениям уполномоченного Совета по делам РПЦ в Брянской области, до революции празднование «сопровождалось большим стечением народа, крестными ходами по селам, дорога, где предполагалось шествие крестного хода, покрывалась особыми коврами и т. д. Сейчас, конечно, этого нет, но обычай празднования иконы-свечи еще

29. *Шевцова В. Ф.* Православие в России накануне 1917 г. С. 172; ГАКО. Ф. Р-3501. Оп. 1. Д. 81. Л. 25, 26, 28, 29, 30, 35, 47; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1244. Л. 42–43.

30. *Шевцова В. Ф.* Православие в России накануне 1917 г. С. 172.

31. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1351. Л. 14.

32. *Шевцова В. Ф.* Православие в России накануне 1917 г. С. 172.

33. ГАКО. Ф. 3501. Оп. 1. Д. 29. Л. 21, 22; Д. 88. Л. 25, 26, 28, 29, 30, 35, 47; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 288. Л. 42.

34. ЦДНИ ГАЯО. Ф. 272. Оп. 227. Д. 639. Л. 72; ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1663. Л. 10, 41; Д. 1672. Л. 40, 41, 42, 45; Д. 1689. Л. 17, 21.

крепкий...»[35]. В течение года «икона-свеча» хранилась в доме одного из верующих. Накануне праздника, которому она была посвящена, священник при участии хора певчих и односельчан проводил перед ней богослужение, завершавшееся устроенной «всем миром» трапезой. После этого «свечу» торжественно переносили в другой дом, хозяин которого пожелал хранить ее до следующего праздника, вновь служили молебен и устраивали обильное «общественное угощение». По словам уполномоченного Совета, «служба идет 20–25 минут, а обед продолжается 3 часа»[36]. В ряде случаев «свечи» весь год хранились в ближайшей церкви и доставлялись в село лишь накануне престола. На их чествование собиралось до тысячи человек. Несмотря на запрет зарегистрированным священникам этих благочиний со стороны епархии совершать такие богослужения, многие годы все они делали это за вознаграждение и право участвовать в застолье. Интенсивность исполнения обряда была настолько высока, что у части «свеч» молебны служили «самосвяты» (самозваные священнослужители, часто — миряне без священнического сана). Благочинный Клинцовского округа, стремясь отслужить максимально возможное количество молебнов, 1 октября 1951 года за шесть часов объехал на автомашине три села. На следующий день у тех же икон служил другой священник, перемещавшийся на той же машине[37]. В некоторых селах из дома в дом передавали сразу несколько «свеч»: в селе Барсуки Красногорского района отмечали четыре праздника, в церкви с. Яловки — семь, в селе Тулоковщина Клинцовского района — два[38].

Часть клира дистанцировалась от участия в праздниках, указывая на «неблаговидность» их мирской части. Благочинный Новозыбковского округа сообщал в своем «докладе» уполномоченному Совета по делам РПЦ:

> Во всех приходах, кроме моего прихода г. Новозыбкова, были свечи, главным образом, по престольным праздникам, которые и отправлялись своими причтами. Я на эти свечи смотрю отрицательно и стараюсь их не поддерживать, потому что это обычай давний,

35. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 887. Л. 52.
36. Там же. Д. 759. Л. 117.
37. Там же. Д. 759. Л. 107, 127; Д. 887. Л. 52, 70; Д. 1023. Л. 86, 88, 104.
38. Там же. Д. 759. Л. 88, 93.

неудовлетворительный с церковной точки зрения, всегда сопровождается большой пьянкой[39].

В 1960 году, после «специальной беседы» уполномоченного Совета по делам РПЦ в Брянской области С. Мелеши с главой Орловско-Брянской епархии епископом Иеронимом, духовенству было направлено распоряжение епископа о прекращении участия духовенства в богослужениях у «икон-свеч» под угрозой перевода за штат, поскольку они «не предусмотрены уставом и обычаем Русской Православной Церкви»[40].

С устранением литургической части престольного праздника, состоявшей из богослужения в храме, крестного хода по деревне, молебна и праздничного колокольного звона, стиралась коллективная память о сельском святилище. Постепенное забвение престольного праздника после закрытия церкви подтверждается и воспоминаниями современников[41]. Деревне оставалась его мирская составляющая: праздничное застолье, гулянье и обычай «гостевания» (чествование в гостях родственников и ответные визиты)[42]. Органическая связь между литургической и мирской частями праздника утрачивалась, в результате чего для большинства его участников он прежде всего означал повод для отдыха и развлечений, что не в последнюю очередь было связано и с отсутствием в советском календаре вплоть до конца 1950-х гг. сельских праздников как свободного от работы времени[43]. Это обстоятельство подчеркивали многие уполномоченные Совета в отчетах по итогам командировок в сельские районы[44].

39. ГАБО. Ф. Р-2289. Оп. 1. Д. 8. Л. 80.

40. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1856. Л. 3.

41. *Севастьянова А. А.* Жизнь в центре рая. Советский райцентр 50-х — 60-х годов XX века. М., Древлехранилище, 2008. С. 108–110.

42. *Тульцева Л. А.* Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина. С. 134, 143, 146–156.

43. С конца 1950-х гг. в Центральном Нечерноземье распространяется цикл местных советских праздников (в масштабе конкретного села, колхоза, совхоза или района), мыслившихся властью как альтернатива религиозной праздничной культуре и обрядности. Подробнее об этом: *Кометчиков И. В.* Советские праздники и обряды на селе Центрального Нечерноземья 1945 — начала 1960-х гг.: распространение и рецепция населением // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 2 (40). Часть 2. С. 98–108. Празднование общегосударственного праздника — Всесоюзного дня работников сельского хозяйства впервые было установлено указом Президиума Верхового Совета СССР 26 августа 1966 года во второе воскресенье октября.

44. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 181. Л. 50 и об.; Д. 197. Л. 16; Д. 204. Л. 77; Д. 635. Л. 36–37; Д. 765. Л. 101; Д. 889. Л. 61; Д. 1346. Л. 18.

На вопросы о причинах участия в религиозных праздниках при незнании их смысла, отсутствии действующей церкви и в целом индифферентном отношении к религии население давало следующие ответы:

> «Надо же когда-нибудь отдохнуть, работаем без выходных дней, а упущенное в работе постараемся наверстать»[45] (Калининская область); <…> Все работа и работа, и общего выходного дня нет, как в городах, а нам хочется вместе отдохнуть, повеселиться, сходить к родным в гости и пригласить к себе гостей[46]; Установлен, мол, праздник железнодорожников, шахтеров, танкистов и т. д., а вот колхозного праздника не установлено, [что следует исправить и] установить «день колхозника», «праздник урожая», «праздник по завершению сева», «праздник по завершению хозяйственного года»[47] (Тульская область).

Лектору-антирелигиознику агитпоезда, курсировавшего в августе 1954 года по Ярославской области, сообщали:

> В городах вы каждую неделю отдыхаете, празднуете, а мы все лето и воскресенья работаем, поэтому, если наступает праздник, мы и отдыхаем, и гуляем, и с родственниками видимся; Отпраздновав 1 мая и Октябрь в городе у своих сыновей и дочерей, мы зовем их в гости на свои религиозные праздники и они приезжают; В деревне нет культурных развлечений и единственное развлечение, где много молодежи — это церковные службы. Там собираются и парни, и девицы, там можно познакомиться и погулять[48].

Наступление на религиозные праздники в годы хрущевской антирелигиозной кампании

Начавшееся в 1958 году хрущевское наступление на религию и церковь отличалось от обострений государственно-церковных отношений 1948–1949 и 1954 гг. нацеленностью на «окончательное» решение «религиозного вопроса» и широким фронтом натиска, включавшим не только сокращение

45. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 635. Л. 36–37.
46. Там же. Д. 1784. Л. 12.
47. Там же. Д. 1049. Л. 36.
48. ЦДНИ ГАЯО. Ф. 272. Оп. 226. Д. 946. Л. 71 об.

количества храмов, монастырей, духовных семинарий и т. д., но и подрыв экономики церкви, а также попытки ее организационного ослабления посредством «церковной реформы» 1959–1964 гг.[49]

Однако в вопросе ограничения возможностей совершения религиозных обрядов и их замены советскими сельскими праздниками и обрядами высшее партийно-государственное, комсомольское руководство предпочло действовать не одним лишь прямым нажимом, а пыталось применить более гибкий подход. Не в последнюю очередь, как представляется, это было связано с пониманием необходимости преодоления «неправильного» отношения многих представителей местной власти к религиозным праздникам и невозможности моментального создания им альтернативы.

Районный, сельский и колхозный актив, в большинстве прошедший социализацию в рамках традиционной крестьянской культуры и до конца с ней не расставшийся, относился к празднованию населением обмирщенных религиозных праздников двойственно. С одной стороны, значительная часть активистов не только не боролась с прогулами общественных работ в эти дни, считая, что попытки наказать прогульщиков не будут поддержаны и только «восстановят население против органов власти», но и сама участвовала в гуляньях и выпивках[50], а кое-где — и в кулачных боях[51]. С другой — так как наибольшей угрозой в глазах местного начальства, исходившей от религиозных праздников, был не «идеологический ущерб», а невыполнение государственных заданий, председатели колхозов все же пытались ограничить размах празднования, разрешая колхозникам «гулять» только после обеда или разным деревням по очереди[52].

Еще до скоординированных и материально подкрепленных усилий по замещению религиозных праздников и обрядности советскими предпринимались попытки создания им некоторой

49. *Марченко А., прот.* Религиозная политика советского государства. С. 48–68; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь и верующие. С. 180, 198–222; *Гераськин Ю. В.* Русская православная церковь, верующие, власть. С. 119, 122, 197–198.

50. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 204. Л. 43; Д. 508. Л. 28; ГАРФ. Ф. А-534. Оп. 1. Д. 241. Л. 87; ЦНИТО. Ф. 177. Оп. 19. Д. 1. Л. 212.

51. РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 32. Д. 675. Л. 123; Д. 742. Л. 99; ГАОО. Ф. П-52. Оп. 323. Д. 224. Л. 213.

52. ЦДНИ ГАЯО. Ф. 272. Оп. 226. Д. 946. Л. 70 об.

досуговой альтернативы в виде организации киносеансов, лекций, постановок художественной самодеятельности и т.д. Однако почти повсеместная слабость материальной базы «культпросветучреждений» и нацеленность антирелигиозной пропаганды на сплоченные общины верующих не приносили желаемого успеха. В с. Панино Дедиловского района Тульской области дважды не удавалось собрать колхозников на лекцию «Религия и ее реакционная сущность», а в райцентре Дедилове в предпасхальные дни люди не шли в кино, хотя после пасхального воскресенья кинозалы были полны[53]. В с. Гавриловском Спасского района Рязанской области из 638 дворов на работу в праздник Воздвижение Креста Господня вышло 37 колхозниц. По словам председателя колхоза, колхозники, имевшие в избах радио, накануне церковных праздников считали грехом слушать музыку, молодежь села не посещала клуб и кино[54].

«Наступление» же на религию конца 1950-х гг. сопровождалось настойчивыми попытками укрепить материальное положение и усовершенствовать управление учреждениями культуры, физкультуры и спорта, вовлечь в их работу общественные организаций, разработать и распространить советские гражданские обряды и массовые праздники, перестроить работу органов ЗАГС.

В 1958–1960 гг. в стране был объявлен «двухлетний поход комсомола и молодежи за культуру», в ходе которого некоторое укрепление материальной базы и оживление работы учреждений культуры стало основанием активизации формирования цикла массовых советских праздников и гражданских обрядов. Показательное преодоление традиции празднования сельских религиозных праздников было организовано в 1961 году в передовом колхозе «Совет» Шарьинского района Костромской области, население которого «приняло решение» вместо 39 престольных праздников отмечать два колхозных. Опыт считался настолько удачным, что был распространен на всю область и включен в историю региональной парторганизации[55]. Подобные инициативы

53. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1157. Л. 29.

54. Там же. Д. 1151. Л. 34.

55. Очерки истории Костромской организации КПСС / Отв. ред. М. И. Синяжников, зам. отв. ред. Б. Л. Миловидов. Ярославль: Верхне-Волжск. кн. изд., 1967. С. 379; *Кометчиков И. В.* Советские праздники и обряды на селе Центрального Нечерноземья 1945 — начала 1960-х гг.: распространение и рецепция населением. С. 102–105.

являлись частью общей задачи решительного и тотального сворачивания религиозности, оформленной в конце 1950-х — начале 1960-х гг. серией решений ЦК КПСС, Бюро ЦК КПСС по РСФСР, СМ РСФСР и СССР[56].

Однако попытки конструирования и внедрения в культуру деревни новых праздничных обычаев и ритуалов часто «не успевали» функционально заполнить место деформировавшейся традиции религиозного праздника, усугубляя всплески социальных девиаций в жизни деревни 1950-х гг. Почти одновременно с «походом комсомола и молодежи за культуру» стартовала кампания по вовлечению широких слоев деревни в борьбу с пьянством, самогоноварением и хулиганством. В закрытых письмах ЦК КПСС и ЦК ВЛКСМ пьянство расценивалось как «позорный и вредный пережиток помещичье-буржуазного строя», причиной которого в прошлом назывались «гнет помещиков и капиталистов», а в советской действительности — «плохое воспитание» и «подражание заразительным дурным примерам, старым обычаям и привычкам», в том числе — празднование религиозных праздников[57].

Хулиганство молодежи на почве пьянства устойчиво связывалось с «разгульным отдыхом» в дни религиозных праздников[58]. В 200 населенных пунктах Брейтовского района Ярославской области в середине 1950-х гг. праздновалось около 50 религиозных праздников, каждый из которых длился минимум 3 дня. Местная власть считала их причинами роста проявлений хулиганства, пьянства, драк и убийств. Только в 1954 году в эти дни в районе из-за хулиганства и пьянства было убито три человека, многие получили ножевые ранения[59]. На праздник Смоленской иконы Божьей Матери в колхозе им. Тимирязева Любимского района Ярославской области пьяный шофер катал

56. *Жидкова Е.* Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 413; *Лебина Н. Б.* Черно-белая красная свадьба // Теория моды. 2014. № 32 // Теория моды. 2014. № 32; *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь и верующие. С. 197–222; *Марченко А., прот.* Религиозная политика советского государства. С. 57–65.

57. РГАСПИ. Ф. М-1. Оп. 32. Д. 949. Л. 2 об.–5 об., 7–10 об.

58. *Димони Т. М.* Духовные традиции крестьянства Европейского Севера России в 1945–1960 гг. (проблемы взаимоотношений с властью) // Северная деревня в XX веке: актуальные проблемы истории / Отв. ред. М. А. Безнин. Вологда, 2000. С. 90–91.

59. ЦДНИ ГАЯО. Ф. 272. Оп. 226. Д. 946. Л. 50.

на грузовой машине пьяных парней и девушек, в результате чего двое из них погибли. В деревне Матренино Даниловского района пьяные трактористы выбили стекла в доме председателя колхоза и разрушили трактором срубы всех колодцев[60]. Тысячи человек привлекались к ответственности за хулиганство и самогоноварение в 1958–1963 гг. в Орловской, Смоленской и Калужской областях[61]. В г. Белеве Тульской области и окрестных деревнях в конце 1950-х — начале 1960-х гг. фиксировался обычай «встречи восхода солнца» в ночь на Петров день. Молодежь не только «всю ночь напролет бродила по улицам и во весь голос пела песни, а иногда просто кричала благим матом, визжала, хохотала, свистела», как писал в редакцию газеты «Известия» раздосадованный этим житель Белева, но и громила сады и огороды[62].

Краткие выводы

В середине 1940-х — начале 1960-х гг. в деревне Центрального Нечерноземья празднование религиозных праздников продолжало оставаться распространенной, но деформированной традицией, в которой отражалось завершение перехода от основанной на религиозной картине мира традиционной культуры крестьянства к секуляризованной культуре. Наиболее эффективными инструментами сворачивания традиции религиозных праздников в исследуемый период, как представляется, стали не столько административный произвол и антирелигиозная пропаганда, сколько перенос властью границы легальности в отношении церкви и массовой религиозности, неуклонное сокращение числа сельских храмов, а также актуальное на фоне индустриализации сельского хозяйства и слома традиционной системы расселения советское обрядотворчество.

Государство влияло на сворачивание традиции религиозного праздника дифференцировано. Если общецерковные праздники включались в «разрешенную» религиозность, ограниченную храмом, то с сельскими, доступными и поэтому особенно близ-

60. ЦДНИ ГАЯО. Ф. 272. Оп. 226. Д. 946. Л. 70 и об.

61. ГАОО. Ф. П-52. Оп. 323. Д. 1401. Л. 1, 2; Д. 2201. Л. 80, 81; ГАНИСО. Ф. 6. Оп. 3. Д. 1078. Л. 21, 98–102; Д. 1256. Л. 179, 180, 181, 182, 185; Д. 1257. Л. 12, 104; ГАДНИКО. Ф. 6878. Оп. 1. Д. 50. Л. 4, 5, 13, 16, 41, 45.

62. ЦНИТО. Ф. 188. Оп. 1. Д. 1014. Л. 114–115.

кими населению, государство вело борьбу. Запрещая богослужения за пределами храма, закрывая многие из них и прерывая тем самым их основу — коллективную память о священном месте, власть вновь отводила церкви и духовенству уже известную по синодальному периоду роль в преодолении ряда феноменов народной религиозности. В этих условиях епархиальные власти требовали от клира избегать пограничных зон каноничности, в том числе — участия в сельских религиозных праздниках за пределами храма под предлогом несоответствия этой традиции богослужебному канону.

Результаты такого курса были особенно заметны там, где не было зарегистрированных церквей. Без литургической основы и понимания их духовного смысла престольные и «обетные» («заветные») праздники стали восприниматься на селе как «праздное» время коллективного досуга, а нередко — и возможность девиантного «разгула». Государство использовало это и, объявив «заветы» и «престолы» вредными для себя и деревни, приступило с конца 1950-х гг. к их вытеснению циклом советских сельских праздников и гражданских обрядов. Островками, где деформированная традиция сельского религиозного праздника продолжала жить, оставались коллективная память крестьян старших поколений, выдавленные властью за границы легальности немногочисленные молельни и местные святыни.

Библиография/References

Архивные источники

Государственный архив Брянской области (ГАБО).

Ф. Р-2289 (Уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР в Брянской области).

Государственный архив документов новейшей истории Калужской области (ГАДНИКО).

Ф. 55 (Калужский обком КПСС).

Ф. 6878 (Калужский сельский обком КПСС).

Государственный архив Калужской области (ГАКО).

Ф. Р-3501 (Уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР в Калужской области).

Государственный архив новейшей истории Смоленской области (ГАНИСО).

Ф. 6 (Смоленский обком КПСС).

Государственный архив Орловской области (ГАОО).

Ф. П-52 (Орловский обком КПСС).

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).

Ф. А-374 (Центральное статистическое управление при СМ РСФСР).

Ф. А-501 (Министерство культуры РСФСР).

Ф. А-534 (Комитет по делам культурно-просветительных учреждений при СМ РСФСР).

Ф. 6991 (Совет по делам религий при СМ СССР).

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ).

Ф. 17 (Отдел пропаганды и агитации ЦК ВКП (б)).

РГАСПИ.

Ф. М-1 (Отдел пропаганды и агитации ЦК ВЛКСМ).

Центр документов новейшей истории Государственного архива Ярославской области (ЦДНИ ГАЯО).

Ф. 272 (Ярославский обком КПСС).

Центр новейшей истории Тульской области (ЦНИТО).

Ф. 188 (Тульский обком ВЛКСМ).

Ф. 177 (Тульский обком КПСС).

Литература

Анохина Л. А., Шмелева М. Н. Культура и быт колхозников Калининской области. М.: Наука, 1964.

Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, «Арефа», 2008.

Безнин М. А., Димони Т. М. Крестьянство и власть в России в конце 1930-х — 1950-е годы // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). Материалы международной конференции / Отв. ред. В. П. Данилов, Л. В. Милов. М.: РОССПЭН, 1996. С. 155–166.

Безнин М. А., Димони Т. М. Социальный протест колхозного крестьянства (вторая половина 1940-х — 1960-е гг.) // Отечественная история. 1999. № 3. С. 81–99.

Вербицкая О. М. Российское крестьянство: от Сталина к Хрущеву. Середина 1940-х — начало 1960-х гг. / Отв. ред. И. Е. Зеленин. — М.: Наука, 1992.

Гераськин Ю. В. К вопросу о поддержке Русской Православной Церкви населением в период «хрущевских гонений» (по материалам Рязанской области) // Отечественная история. 2007. № 4. С. 95–102.

Гераськин Ю. В. Русская православная церковь, верующие, власть (конец 30-х — 70-е годы XX века). Рязань: Ряз. гос. унив. им. С. А. Есенина, 2007 [http://www.diss.seluk.ru/monografiya/732 803–1-yuv-geraskin-russkaya-pravoslavnaya-cerkov-veruyuschie-vlast-konec-30-h-70-e-godi-veka-monografiya-ryazan-2007-bbk-86 372-g37-p. php, доступ от 24.03.2015].

Гордиенко Н. С. Основы научного атеизма. М.: Просвещение, 1988.

Гордиенко Н. С., Курочкин П. К. Основные особенности эволюции религии и церкви в условиях социалистического общества // Вопросы научного атеизма. Вып. 25. Атеизм, религия, церковь и история СССР / Отв. ред. П. К. Курочкин. М.: Мысль, 1980. С. 223–243.

Димони Т. М. Духовные традиции крестьянства Европейского Севера России в 1945–1960 гг. (проблемы взаимоотношений с властью) // Северная деревня в XX веке: актуальные проблемы истории / Отв. ред. М. А. Безнин. Вологда: Легия, 2000. С. 78–94.

Жидкова Е. Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 408–429.

История советского крестьянства. В 5 т. — Т. 4. Крестьянство в годы упрочнения и развития социалистического общества 1945 — конец 1950-х гг. / Отв. ред. И. М. Волков. М.: Наука, 1988.

Кометчиков И. В. Советские праздники и обряды на селе Центрального Нечерноземья 1945 — начала 1960-х гг.: распространение и рецепция населением // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, Грамота, 2014. № 2 (40). Часть 2. С. 98–108.

Лебина Н. Б. Черно-белая красная свадьба // Теория моды. 2014. № 32 [http://www.nlobooks.ru/node/4990, доступ от 18.11.2014].

Марченко А., прот. Религиозная политика советского государства в годы правления Н. С. Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР. М.: Изд. Крутицк. монастыря, Общество любителей церковной истории, 2010.

Опыт историко-социологического изучения села Молдино / Под ред. В. Г. Карцова. М.: Московский рабочий, 1968.

Орловская и Севская епархии // Сайт Брянской епархии РПЦ МП [http://www.bryansk-eparhia.ru/eparhialnoe-upravlenie/istoriya-eparhii/sevskaya-eparhiya/orlovskaya-i-sevskaya-eparhiya, доступ от 11.11.2014].

Островский В. Б. Колхозное крестьянство СССР. Политика партии и ее социально-экономические результаты. Саратов: Изд. Саратовск. ун-та, 1967.

Очерки истории Костромской организации КПСС / Отв. ред. М. И. Синяжников, зам. отв. ред. Б. Л. Миловидов. Ярославль: Верхне-Волжск. книж. изд., 1967.

Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.

Перелыгин А. И. Русская Православная Церковь в Орловском крае (1917–1953 гг.). Орел: Изд. типогр. «Труд», 2008.

Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М.: Новое издательство, 2006.

Рязанское село Кораблино (история, экономика, быт, культура, люди села). / Рук. авторск. колл. проф. В. И. Селиванов // Ученые записки Ряз. гос. пед. университета. Т. XVIII, 1957 г. Рязань: Касимовская типогр. Рязаньполиграфиздата, 1957.

Севастьянова А. А. Советский райцентр 50-х–60-х годов XX века. М.: Древлехранилище, 2008.

Село Вирятино в прошлом и настоящем: Опыт этнографического изучения русской колхозной деревни. М.: Изд. АН СССР, 1958.

Смоленская епархия // Сайт Смоленской епархии РПЦ МП [http://drevo-info.ru/articles/9619.html, доступ от 11.11.2014).

Советская жизнь. 1945–1953 / Сост. Е. Ю. Зубкова, Л. П. Кошелева, Г. А. Кузнецова, А. И. Минюк, Л. А. Роговая. М., РОССПЭН, 2003.

Справочник партийного работника / Редкол. В. Н. Малин и др. Вып. 5. М.: Госполитиздат, 1964.

Тульцева Л. А. Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков. Итоги

этнографических исследований / Отв. ред. Т. А. Листова. М.: Наука, 2001. С. 124–159.

Угринович Д. М. Введение в религиоведение. Изд. 2-е, доп. М.: Мысль, 1985.

Чистяков П. Г. Отражение почитания местных святынь в архивах Русской Церкви (по материалам Центрального исторического архива Москвы) // Архивы Русской Православной Церкви. Труды Историко-архивного института. Т. 36 / Гл. ред. редколл. А. Б. Безбородов. М.: РГГУ, 2005. С. 283–287.

Чистяков П. Г. Почитание местных святынь в советское время: паломничество к источнику в Курской Коренной пустыни в 1940-е — 1950-е гг. // Религиоведение. 2006. № 1. С. 38–49.

Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь и верующие. 1941–1961 гг. М.: АИРО-XX, 1999.

Шевцова В. Ф. Православие в России накануне 1917 г. СПб.: Дм. Буланин, 2010.

Шлихта Н. «Православный» и «советский»: к вопросу об идентичности верующих советских граждан (1940-е — начало 1970-х гг.) // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 82–107.

Электронный научно-образовательный журнал «История». 2013. № 7 (23) [http://history.jes.su/issue. 2013.4.12.7–23, доступ от 24.03.2015].

Archival materials

Gosudarstvennyi arkhiv Brianskoi oblasti [Bryansk Region State Archive] (GABO).

F. R-2289 (Upolnomochennyi Soveta po delam religii pri SM SSSR v Brianskoi oblasti [Representative of the Council of religious affairs at the Council of Ministers of the USSR in Bryansk region]).

Gosudarstvennyi arkhiv Kaluzhskoi oblastiGosudarstvennyi arkhiv dokumentov noveishei istorii Kaluzhskoi oblasti [Kaluga Region State Archive of the Documents of the Modern History] (GADNIKO).

F. 55 (Kaluzhskii obkom KPSS. [Kaluga Regional Committee of the CPSU]).

F. 6878 (Kaluzhskii sel'skii obkom KPSS [Kaluga Rural Committee of the CPSU]).

Gosudarstvennyi arkhiv Kaluzhskoi oblasti [Kaluga Region State Archive] (GAKO).

F. R-3501 (Upolnomochennyi Soveta po delam religii pri SM SSSR v Kaluzhskoi oblasti [Representative of the Council of Religious Affairs at the Council of Ministers of the USSR in Kaluga region]).

Gosudarstvennyi arkhiv noveishei istorii Smolenskoi oblasti [Smolensk Region State Archive of the Documents of the Modern History] (GANISO).

F. 6 (Smolenskii obkom KPSS [Smolensk Regional Committee of the CPSU]).

Gosudarstvennyi arkhiv Orlovskoi oblasti [Oryol region state archive] (GAOO).

F. P-52 (Orlovskii obkom KPSS [Oryol Regional Committee of the CPSU]).

Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoi Federatsii [State Archives of the Russian Federation] (GARF).

F. A-374 (Tsentral'noe statisticheskoe upravlenie pri SM RSFSR [Central Statistical Agency at the Council of Ministers of the RSFSR]).

F. A-501 (Ministerstvo kul'tury RSFSR [Ministry of Culture of the RSFSR]).

F. A-534 (Komitet po delam kul'turno-prosvetitel'nykh uchrezhdenii pri SM RSFSR [The Committee of the Affairs of Cultural and Educational Institutions at the Council of Ministers of the USSR]).

F. 6991 (Sovet po delam religii pri SM SSSR [Council of Religious Affairs at the Council of Ministers of the USSR]).

Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv sotsial'no-politicheskoi istorii [Russian State Archive of Social and Political History] (RGASPI).

F. 17 (Otdel propagandy i agitatsii TsK VKP (b) [Department of Propaganda of the Central Committee of the CPSU (b)]).

F. M-1 (Otdel propagandy i agitatsii TsK VLKSM [Department of Propaganda of the Komsomol Central Committee]).

Tsentr dokumentov noveishei istorii Gosudarstvennogo arkhiva Iaroslavskoi oblasti [The Centre of Documentation of the Modern History of Yaroslavl Region] (TsDNI GA-IaO).

F. 272 (Iaroslavskii obkom KPSS [Yaroslavl Regional Committee of the CPSU]).

Tsentr noveishei istorii Tul'skoi oblasti [The Centre of the Modern History of Tula region] (TsNITO).

F. 188 (Tul'skii obkom VLKSM [Tula Regional Committee of the Komsomol Central Committee]).

F. 177 (Tul'skii obkom KPSS [Tula Regional Committee of the CPSU]).

Literature

Anokhina, L. A., Shmeleva, M. N. (1964) *Kul'tura i byt kolkhoznikov Kalininskoi oblasti* [Culture and daily life of collective farmers in Kalinin region]. Moscow: Nauka.

Beglov, A. (2008) V *poiskakh «bezgreshnykh katakomb». Tserkovnoe podpol'e v* SSSR [In search of «sinless catacombs». Church underground in the USSR]. Moscow: Izdatel'skij Sovet Russkoj Pravoslasnoj Cerkvi, «Arefa».

Beznin, M. A., Dimoni, T. M. (1996) «Krest'ianstvo i vlast' v Rossii v kontse 1930-kh — 1950-e gody», in V. P. Danilov, L. V. Milov (eds) *Mentalitet i agrarnoe razvitie Rossii (*XIX–XX *vv.), Materialy mezhdunarodnoi konferentsii* [Peasantry and power in Russia in the mid-1930s — 1950s. Mentality and rural development of Russia (19–20 century). Materials of international conference], pp. 155–166. Moscow: ROSSPEN.

Beznin, M. A., Dimoni, T. M. (1999) «Sotsial'nyi protest kolkhoznogo krest'ianstva (vtoraia polovina 1940-kh — 1960-e gg.) [Social protest of the peasantry (the second half of 1940s — 1960s.], *Otechestvennaja istorija* 3: 81–99.

Chistiakov, P. G. (2005) "Otrazhenie pochitaniia mestnykh sviatyn' v arkhivakh Russkoi Tserkvi (po materialam Tsentral'nogo istoricheskogo arkhiva Moskvy)" [The reflection of veneration of local sacred places in the archives of Russian Church (materials of Moscow Central history archive)], in A. B. Bezborodov (ed.) *Arkhivy Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. Trudy Istoriko-arkhivnogo instituta* [Archives of Russian Orthodox Church. Works of Historical-Archival University]. Vol. 36, pp. 283–287. Moscow: RGGU.

Chistiakov, P. G. (2006) «Pochitanie mestnykh sviatyn' v sovetskoe vremia: palomnichestvo k istochniku v Kurskoi Korennoi pustyni v 1940-e — 1950-e gg.: [Veneration of local sacred places in the Soviet time: pilgrimage to the spring in Kursk desert in the 1940s — 1950s], *Religiovedenie* 1: 38–49.

Chumachenko, T. A. (1999) *Gosudarstvo, pravoslavnaia tserkov' i veruiushchie. 1941–1961 gg.* [State, Orthodox Church and the believers. 1941–1961]. Moscow, AIRO-XX.

Dimoni, T. M. (2000) «Dukhovnye traditsii krest'ianstva Evropeiskogo Severa Rossii v 1945–1960 gg. (problemy vzaimootnoshenii s vlast'iu)» [Spiritual traditions of the peasantry of European North of Russia in 1945–1960 (the problems of relationship

with the authorities)], in M.A. Beznin (ed.) *Severnaia derevnia v XX veke: aktual'nye problemy istorii* [Northern countryside in 20th century: topical problems of history.], pp. 78–94. Vologda: Legiia.

Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal «Istoriia» (2013), 7 (23) [http://history.jes.su/issue. 2013.4.12.7–23, accessed on 24.03.2015].

Geras'kin, Iu. V. (2007). *Russkaia pravoslavnaia tserkov', veruiushchie, vlast' (konets 30-kh — 70-e gody XX veka)* [Russian Orthodox Church, Believers and Power (end of the 1930s — 1970s]. Ryazan: Riaz. gos. univ. im. S.A. Esenina [http://www.diss.seluk.ru/monografiya/732 803–1-yuv-geraskin-russkaya-pravoslavnaya-cerkov-veruyuschie-vlast-konec-30-h-70-e-godi-veka-monografiya-ryazan-2007-bbk-86 372-g37-p. php, 24.03.2015].

Geras'kin, Iu. V. (2007) «K voprosu o podderzhke Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi naseleniem v period 'khrushchevskikh gonenii' (po materialam Riazanskoi oblasti)» [To the question of supporting Russian Orthodox Church by people in the times of «Khrushchov persecutions (on the materials of Ryazan region], *Otechestvennaia istoriia* 4: 95–102.

Gordienko, N.S. (1988) *Osnovy nauchnogo ateizma* [The bases of scientific atheism]. Moscow, Prosveshchenie.

Gordienko, N.S., Kurochkin, P.K. (1980) "Osnovnye osobennosti evoliutsii religii i tserkvi v usloviiakh sotsialisticheskogo obshchestva" [The main features of evolution of religion and church under the circumstances of socialistic society], in P.K. Kurochkin (ed.) *Voprosy nauchnogo ateizma. Ateizm, religiia, tserkov' i istoriia* SSSR [*Atheism, religion, church and history of the* USSR], pp. 223–243. Moscow: Mysl'.

Kometchikov, I.V. (2014) «Sovetskie prazdniki i obriady na sele Tsentral'nogo Nechernozem'ia 1945 — nachala 1960-kh gg.: rasprostranenie i retseptsiia naseleniem» [Soviet holidays and rituals in the village of Central Nechernozemye 1945–1960s: distribution and reception of the population], *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* 40 (2): 98–108.

Lebina, N.B. (2014) «Cherno-belaia krasnaia svad'ba» [Black-white red wedding], *Teoriia mody* 32 [http://www.nlobooks.ru/node/4990, accessed on 18.11.2014].

Marchenko, A., prot. (2010) *Religioznaia politika sovetskogo gosudarstva v gody pravleniia N.S. Khrushcheva i ee vliianie na tserkovnuiu zhizn' v* SSSR [Religious policy of Soviet State in the times of Khrushchov and its influence on church life in the USSR]. Moscow: Izd. Krutitsk. monastyria, Obshchestvo liubitelei tserkovnoi istorii.

Sinjazhnikov, M.I., Milovidov, B.L. (eds) (1967) *Ocherki istorii Kostromskoi organizatsii* KPSS [Sketches of the history of Kostroma organization of the CPSU]. Yaroslavl, Verkhne-Volzhsk. knizh. izd.

Karcov, V.G. (ed.) (1968) *Opyt istoriko-sociologicheskogo izuchenija sela «Moldino»* [The essay of historical-sociological study of the village of Moldino]. Moscow: Moskovskij rabochij.

Orlovskaia i Sevskaia eparkhiia, Sait Brianskoi eparkhii RPTs MP [Diocese of Oryol and Sevsk, Site Bryansk diocese ROC] [http://www.bryansk-eparhia.ru/eparhialnoe-upravlenie/istoriya-eparhii/sevskaya-eparhiya/orlovskaya-i-sevskaya-eparhiya, accessed on 11.11.2014].

Ostrovskii, V.B. (1967) *Kolkhoznoe krest'ianstvo* SSSR. *Politika partii i ee sotsial'no-ekonomicheskie rezul'taty* [Collective farm peasantry of the USSR. Party policy and its social-economic results]. Saratov: Izd. Saratovsk. un-ta.

Panchenko, A. A. (1998) *Issledovaniia v oblasti narodnogo pravoslaviia. Derevenskie sviatyni Severo-Zapada Rossii* [Research in the field of folk orthodoxy. Country sacred places of North-West Russia]. St. Petersburg, Aleteiia.

Perelygin, A. I. (2008) *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' v Orlovskom krae (1917–1953 gg.)* [Russian Orthodox Church in Orlov region (1917–1953)]. Orel: Izd. tipogr. «Trud».

Agadzhanian, A., Rousselet, K. (eds) (2006) *Religioznye praktiki v sovremennoi Rossii* [Religious practices in contemporary Russia]. Moscow: Novoe izdatel'stvo.

Riazanskoe selo Korablino (istoriia, ekonomika, byt, kul'tura, liudi sela) (1957) [Korablino village of Ryazan region. History, economy, daily routine, culture, and population]. Rukovoditel' V. I. Selivanov. Uchenye zapiski Riaz. gos. ped. Universiteta. Vol. XVIII. Ryazan: Kasimovskaia tipogr. Riazan'poligrafizdata.

Rock, S. (2007) *Popular Religion in Russia: Double Belief and the Making of an Academic Myth*. London and N. Y.: Routledge.

Selo Viriatino v proshlom i nastoiashchem: Opyt etnograficheskogo izucheniia russkoi kolkhoznoi derevni (1958) [Viryatino village in past and present: the experience of ethnographical research of a Russian rural village]. Moscow: Izd. AN SSSR.

Sevast'ianova, A. A. (2008) *Sovetskii raitsentr 50-kh-60-kh godov* XX *veka* [Soviet regional center of the 1950s-1960s]. Moscow: Drevlekhranilishche.

Shevtsova, V. F. (2010) *Pravoslavie v Rossii nakanune 1917 g.* [Orthodox Christianity in Russia on the eve of 1917]. St. Petersburg: Dm. Bulanin.

Shlikhta, N. (2014) "'Pravoslavnyi' i 'sovetskii': k voprosu ob identichnosti veruiushchikh sovetskikh grazhdan (1940-e — nachalo 1970-kh gg.) [«Orthodox» and «Soviet»: the identity of Orthodox Soviet citizens (1940s — the beginning of 1970s)*], Antropologicheskii forum 23: 82–107.*

Smolenskaia eparkhiia, Sait Smolenskoi eparkhii RPTs MP [Diocese of Smolensk, Site Smolensk diocese ROC] [http://drevo-info.ru/articles/9619.html, accessed on: 11.11.2014].

Sovetskaia zhizn'. 1945–1953 (2003) Sost. E. Iu. Zubkova, L. P. Kosheleva, G. A. Kuznetsova, A. I. Miniuk, L. A. Rogovaia [Soviet life. 1945–1953]. Moscow: ROSSPEN.

Spravochnik partiinogo rabotnika (1964) [Hand-book of party worker], ed. V. N. Malin i dr. Vol. 5. Moscow: Gospolitizdat.

Stone, A. B. (2008) "'Overcoming Peasant Backwardness': The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union»*, Russian Review 67 (2): 296–320.*

Tul'tseva. L. A. (2001) «Prestol'nyi prazdnik v kartine mira (mirokolitse) pravoslavnogo krest'ianina» [Patronal feast in the worldview of Orthodox peasants], in T. A. Listova (ed.) *Pravoslavnaia zhizn' russkikh krest'ian* XIX–XX *vekov. Itogi etnograficheskikh issledovanii* [Orthodox life of Russian peasants in the 19th-20th centuries. The results of ethnographic research], pp. 124–159. Moscow: Nauka.

Ugrinovich, D. M. (1985) *Vvedenie v religiovedenie* [Introduction to religious studies]. Izd. 2-e, dop. Moscow: Mysl'.

Verbitskaia, O. M. (1992) *Rossiiskoe krest'ianstvo: ot Stalina k Khrushchevu. Seredina 1940-kh — nachalo 1960-kh gg.* [Russian peasantry: from Stalin to Khrushchov. Mid-1940s — the beginning of the 1960s]. ed. I. E. Zelenin. Moscow: Nauka.

Volkov, I. M. (ed.) (1988) «Krest'ianstvo v gody uprochneniia i razvitiia sotsialisticheskogo obshchestva 1945 — konets 1950-kh gg.», in *Istoriia sovetskogo krest'ianstva*. In 5 vol. Vol. 4 [The history of the soviet peasantry. In 5 vol. — Vol. 4. The peasantry in the times of strengthening and development of socialist society 1945–1950s]. Moscow: Nauka.

Wanner, C. (ed.) (2012) *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine*. N. Y.: Oxford University Press.

Zhidkova, E. (2012) «Sovetskaia grazhdanskaia obriadnost' kak al'ternativa obriadnosti religioznoi» [Soviet civic rites as alternative to religious rituals], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3–4 (30): 408–429.

Анна Ожиганова

Дети *New Age*: утопический проект движения «Анастасия» («Звенящие кедры России»)

Anna Ozhiganova

The Children of New Age: a Utopian Project of Anastasia Movement

Anna Ozhiganova — Researcher at the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science (Moscow). anna-ozhiganova@yandex.ru

The article explores the imagination of childhood and parenting practices of contemporary alternative communities in Russia, which draws upon utopian religious and social ideals. Among those communities there are «ancestral (rodovye) settlements» of a New Age, Neo-Pagan movement «Anastasia», or «Ringing Cedars of Russia». The childhood, taken as a unique phase in human lifetime, is particularly focused: children are seen as little angels and great sages, because they are not corrupted by civilization. Parenting practices are based upon a conception of «natural parenthood». Referring to «ancestral traditions», the members of the alternative communities construct, in fact, a brand new tradition believing that their children will give rise to a new Generation (Rod) and a new humanity, which will solve all the social, political and ecological problems and create a new, just world order. The article draws upon field data at the Blagodat' (Grace) settlement a series of interviews collected in 2010–2011.

Keywords: New Age, «Anastasia», «Ringing Cedars of Russia» movement, alternative communities, Neopaganism, primitivism, children and utopia, «natural parenthood», «ancestral settlement».

Движение Нью Эйдж в период своего расцвета (1970–1980-е годы) породило множество локальных утопических проектов — коммун, общин, экопоселений. Их можно объединить, используя в качестве общего знаменателя понятие альтернативного сообщества, поскольку, осуждая современную цивилизацию как нездоровую, приносящую вред и людям, и природе, они пред-

Ожиганова А. Дети *New Age*: утопический проект движения «Анастасия» («Звенящие кедры России») // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 262–286.

Ozhiganova, A. (2015) «The Children of New Age: a Utopian Project of Anastasia Movement», *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 262–286.

лагают работать над созданием некоей «альтернативы» — справедливого, здорового, гармоничного общества. Некоторые из этих сообществ продолжают существовать и сейчас, в ситуации, которую один из крупнейших исследователей современной религиозности, Дж. Мелтон, характеризует как пост-Нью Эйдж[1]. В конце 1980-х годов лидеры Нью Эйдж, в том числе основатель коммуны Файдхорн Давид Спэнглер, вынуждены были признать, что движение в целом переживает кризис: вера в скорое наступление Эры Водолея утратила былую привлекательность, духовные практики стали достоянием массовой культуры и подверглись коммерциализации. Тем не менее понятие Нью Эйдж остается актуальным и объединяет разнообразные, в том числе вновь возникающие группы европейского оккультизма, восточной религиозности, неошаманизма, неоязычества[2].

В основе мировоззрения Нью Эйдж лежат две идеи, объединяющие различные группы, направления и локальные общины. Одна из них заключается в ожидании прихода «Нового Века» — эпохи высокой духовности, которая должна положить конец всем бедам человечества, прежде всего болезням, войнам, бедности, расовой нетерпимости. Эти социальные преобразования, по представлениям идеологов Нью Эйдж, станут неизбежным результатом духовного пробуждения всего населения Земли, которое должно произойти в течение жизни следующего поколения. Вторая фундаментальная идея Нью Эйдж состоит в признании возможности личного духовного преображения путем следования индивидуальной системе практик психофизического совершенствования[3].

Нью Эйдж обладает характерными чертами утопического мировосприятия. Во-первых, утопии свойственна уверенность во всесилии человека, в его безграничных возможностях, некий вид титанизма, унаследованный от гуманистов Возрождения. Во-вторых, утопия предполагает чрезвычайную пластичность природного и социального мира, допускает возможность его произвольной переделки, если это требуется для реализации некоего идеала[4]. В случае Нью Эйдж титанизм выражается в представлениях о радикальной трансформации природы человека: открытии сверхъестественных способностей (ясновиде-

1. Melton, J. G. (2014) *New Age Movement*. Encyclopedia Britannica.
2. *Баркер А.* Новые религиозные движения. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1997. С. 224–225.
3. Melton, J. G. (2014) *New Age Movement*. Encyclopedia Britannica.
4. *Черткова Е.* Утопия как тип сознания // Общественные науки и современность. 1993. № 3. С. 73.

ние, телепатия, телепортация и др.), преодолении старения, приобретении устойчивости к заболеваниям. Заманчивой для представителей Нью Эйдж оказалась идея развития спиритуальных способностей детей, что привело к активному применению таких практик, как домашние («естественные») роды, отказ от прививок, долгое кормление грудью, закаливание, бэби-йога, раннее плавание, которые впоследствии оформились в концепцию «естественного родительства».

Самым массовым и заметным из российских альтернативных сообществ является движение «Анастасия» («Звенящие кедры России»). Но существует также множество небольших самостоятельных общин, как, например, поселение «Правоведи» (Московская область), Тиберкуль (Красноярский край), Гришино (Ленинградская область), Нево-Эковиль (Карелия).

Сами *анастасийцы*, претендуя на роль продолжателей некоей древней традиции, причисляют себя к современному язычеству. Исследователи, однако, рассматривают движение «Анастасия» в качестве варианта «русского Нью Эйдж», подчеркивая таким образом его эклектичный характер и тот факт, что основные идеи движения принадлежат современной эпохе. «Утопией в духе Нью Эйдж» называет движение «Анастасия» И. Кантеров[5]; Ю. Андреева предлагает использовать понятие «движение *New Age* “Анастасия”»[6].

Мировоззрение, характеризующее подобные альтернативные сообщества, можно отнести к традиции «примитивизма». В свое время А. Лавджой и Дж. Боас, предложившие это понятие, писали:

> история примитивизма является частью более широкой исторической тенденции, представляющей одну из наиболее странных, могущественных и постоянных движущих сил западной мысли — использование термина «природа» для выражения мерила человеческих ценностей, отождествления добра с тем, что является «естественным» или «соответствует природе»[7].

Главным основанием примитивистских идей выступает ключевая оппозиция естественного — искусственного, природы — цивилиза-

5. *Кантеров И.* Утопия в духе Нью-Эйдж // НГ-религии. 02.07.2008.

6. *Андреева Ю. О.* «Места силы», «духи дольменов» и «знания первоистоков»: археологические памятники и движение *New Age* «Анастасия» // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 73–87.

7. Boas, G. et Lovejoy, A. (1935) *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*. Vol. I. Primitivism and Related Ideas in Antiquity, p. 11. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

ции. К этой традиции относится творчество Ж.-Ж. Руссо, Г. Торо, Л. Толстого, воспевавших «естественного» человека.

Исследователи новой религиозности относят неоязычество к парадоксальным явлениям современности. А. Коскелло отмечает, что современные язычники, претендующие на «возрождение» аутентичной культурной традиции, на самом деле создают «реконструкцию совокупности адаптированных религий»: «Акцент делается уже не столько на восстановлении или возрождении некоей утраченной веры предков, сколько на определении истинного духовного пути, на творческом конструировании по сути новой религии»[8]. Фактически лидеры общин создают новую традицию, конструируя ее из материалов этнографических и фольклорных исследований и мифологии Нью Эйдж. Одно из ключевых понятий современного язычества — «род» — осмысляется не как сообщество кровных родственников, а как община единомышленников. При этом важнейшей задачей семьи становится создание «своего рода», собственной линии потомков. Таким образом, неоязыческий род — это общность, обращенная не в прошлое, а в будущее. В этой связи отношение представителей альтернативных сообществ к детям и к детству приобретает большое значение, поскольку сделанная на детей «ставка» здесь очень велика: именно успех или провал в воспитании детей определит будущее этих общин.

Статья написана на основе полевых материалов, собранных в поселении «Благодать» в августе 2010 г. и ряда интервью с представителями движения «Анастасия» (Москва, 2010–2011). Кроме того, важным источником стали материалы интернет-форумов, на которых анастасийцы обсуждают проблемы воспитания и ухода за детьми. В статье также использовались полевые материалы по теме «Естественное родительство»: интервью с родителями и руководителями центров подготовки к естественным родам (Москва, 2010; Самара, 2009).

Движение «Анастасия/Звенящие кедры России» и его дети

Движение «Анастасия/Звенящие кедры России» основано на учении пророчицы Анастасии, изложенном писателем и предприни-

8. *Коскелло А.* Современные языческие религии Евразии: крайности глобализма и антиглобализма // Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2009. С. 302.

мателем Владимиром Мегре в серии книг «Звенящие кедры России», ставшей своего рода библией русского Нью Эйдж.

Героиня книг Мегре Анастасия объявляет себя «ведрусской»:

> Совсем недавно, всего пять тысяч лет тому назад, в реальном мире еще бодрствовал счастливо наш народ на территории от Средиземного и Черного морей до крайних северных широт [...] Мы — азиаты, европейцы, россияне и те, кто американцами себя назвал недавно, — на самом деле, люди-боги из одной цивилизации ведрусской[9].

Однако этот проект возрождения «родового» уклада обращен ко всему человечеству. Показательно, что анастасийские общины возникают во всем мире: в США, Западной Европе, Болгарии, Турции. На сайте В. Мегре приводится информация о том, что совокупный тираж его книг, переведенных на 20 языков, достигает 11 миллионов экземпляров. Эти данные невозможно проверить, поскольку издательства, специализирующиеся на популярной эзотерике, в большинстве случаев просто не указывают тираж выпускаемых книг.

Читатели серии «Звенящие кедры России» объединились в одноименное общественное движение, ключевой идеей которого выступает самообеспечение семьи посредством «родового поместья» — участка земли размером не менее 1 гектара, выделенного семье поселенцев в вечное пользование и используемого в соответствии с «учением Анастасии».

На начало 2015 года, по данным ресурса *poselenia.ru*, в «родовых поместьях» постоянно проживает 2264 человека (981 семья); 8725 человек (4725 семей) находятся на разных этапах строительства своих будущих «поместий»[10]. Со времени появления первых поселений прошло уже более 10 лет, однако число «помещиков» (как называют себя владельцы «родовых поместий») почти не увеличилось, большая часть родовых поселений продолжает существовать лишь гипотетически.

Утопическая цель движения состоит в создании идеального справедливого общества. Однако ни одно из «родовых поселений» анастасийцев не пришло к той стадии общинности, о кото-

9. *Коскелло А.* Современные языческие религии Евразии: крайности глобализма и антиглобализма // Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2009. С. 302.

10. Статистика // Электронный ресурс «Экопоселения, родовые поселения, родовые поместья». 2014.

рой они мечтают. Участники движения ссылаются как на неготовность и незрелость России в целом для реализации этих проектов, так и на собственную несостоятельность[11]. Тем не менее анастасийцы убеждены, что настанет время, когда все случится само собой: люди переедут в родовые поместья, изменится сознание человека, что приведет к кардинальной трансформации существующего мира. Ответ на вопрос, каким образом это станет возможным, для анастасийцев прост — благодаря детям. Анастасийцы верят, что дети, рожденные в «родовых поместьях», вырастут более мудрыми, сознательными и знающими, чем их родители, и смогут легко разрешить все проблемы, которые сегодня кажутся непреодолимыми.

По представлениям Анастасии, ребенок являет собой идеал человека, «самое совершенное существо во Вселенной». Ребенок чист и непорочен, как ангел, и, как мудрец, владеет всем миром:

> Еще открытое темечко принимает огромный поток вселенской информации. Способности каждого новорожденного позволяют стать ему мудрейшим существом во Вселенной, подобным Богу[12].

В сочинениях Мегре много говорится о воспитании детей: Анастасия рассказывает о собственном детстве, читатели становятся свидетелями младенчества и ученичества детей Мегре и Анастасии — сына Владимира и дочери Анасты, знакомятся с экспериментальной школой Михаила Щетинина в поселке Текос Краснодарского края, вместе с Анастасией и Мегре совершают путешествия в «ведрусское прошлое», посещают «школу будущего».

В соответствии с учением Анастасии все дети обладают естественным даром самообучения. Наставляя Мегре, она сообщает, что в течение первых девяти лет жизни ребенок способен самостоятельно познать сущность мироздания и смысл человеческого существования. Для этого нужно только, чтобы ребенка не окружали искусственные предметы, не было никаких игрушек, ведь ребенка можно занять и увлечь другим, более интересным делом, чем «бессмысленное и даже вредное общение с рукотворными предметами»: например, очень полезно привлекать его к посадке растений. В идеале рядом с ребенком не должно быть никаких искусственных предме-

11. *Андреева Ю.* Вопросы власти и самоуправления в религиозном движении «Анастасия»: идеальные образы родовых поселений и «воплощение мечты» // Антропологический форум Online. 2012. № 17. С. 126.

12. *Мегре В.* Анастасия. СПб.: Диля, 1996. С. 23.

тов, только Природа, «ведь нет ничего у Анастасии, и, в то же время, она ни в чем не нуждается и даже ребенка свободно обеспечивает»[13]. Самое главное в воспитании, это отношение родителей к ребенку, производимые вокруг ребенка мысли. Анастасия объясняет Мегре, что родить Христа (Будду, Мухаммеда) может каждая женщина, поверившая в то, что у нее родится выдающийся ребенок[14].

В художественном творчестве анастасийцев образы детей соответствуют созданному Мегре идеалу. Авторы изображают детей, прежде всего, среди дикой природы: дети в лесу, дети и дикие животные. Часто это прямые цитаты из книг Мегре: мальчик играет с волчицей, летает по небу на спине орла. Также довольно многочисленны рисунки, изображающие детей в «родовом поместье», занятых каким-нибудь полезным делом: они кормят животных, сгребают сено, сажают деревья[15].



Рис. 1. Дети в «родовых поместьях». Рисунки участников движения «Анастасия».

Поселение «Благодать» возникло в 2003 году в Ярославской области, недалеко от города Переславль-Залесский. В настоящее время поселение состоит из 130 «поместий», но только 22 семьи

13. *Мегре В.* Пространство любви. СПб.: Диля, 1999. С. 42.

14. *Мегре В.* Кто же мы? СПб.: Диля, 2001. С. 2.

15. На международном портале движения (http://www.anastasia.ru/) в рамках международных фестивалей «Звенящие кедры России» проводится ежегодный открытый конкурс художественного творчества «Мечта Анастасии».

живут в поселении постоянно, остальные используют свои «поместья» в качестве загородных домов. Такое соотношение характерно для движения в целом, но этот факт нисколько не смущает энтузиастов, поскольку Анастасия весьма благожелательно отзывается о дачниках, называя их «передовым отрядом человечества», и выступает их покровительницей. «Благодать», как и большинство анастасийских поселений, расположилось среди заброшенных колхозных полей, на которых уже успел вырасти лес.



Рис. 2. «Поместье» в поселении «Благодать». Фото автора.



Рис. 3. «Поместье» в поселении «Благодать». Фото автора.

Здесь нет никаких центральных коммуникаций, и проблему жизнеобеспечения каждая семья решает по-своему: у многих стоят солнечные батареи, но некоторые полностью отказались от использования электричества и довольствуются свечами и лучинами. Подавляющее большинство жителей «Благодати» — вегетарианцы (кто-то полностью исключил из своего рациона мясную пищу, но употребляет в пищу яйца, которые несут их собственные куры), некоторые поселенцы практикуют сыроедение.

Среди своих основных достижений, таких как закладка садов, создание огородов и цветников, копка прудов, установка колод с пчелами, жители «Благодати» с особым удовольствием говорят о том, что со времени основания в поселении родилось много детей: 8 младенцев — в поместьях и 7 — в городе. Участники движения утверждают, что создание «родовых поместий» способствует улучшению демографической ситуации, так как «создаются условия для рождения, вскармливания и воспитания детей в благоприятных для них условиях, улучшается качество воспитания и образования подрастающего поколения»[16].

Оздоровительные практики

В своей повседневной жизни поселенцы стремятся буквально воспроизвести советы Анастасии. Мне не доводилось встречать среди последователей движения людей, сомневающихся в том, что Анастасия — это реальная женщина, живущая в сибирской тайге и обладающая сверхъестественными способностями. Однако многие мои респонденты подозревают, что Мегре исказил слова Анастасии («что-то он не так понял, не так записал»), и именно этими ошибками в сочинениях Мегре объясняют свои неудачи[17].

Анастасийцы уделяют большое внимание здоровью детей, понимая его как естественное состояние человека, что на практике часто означает полный отказ от медицинского наблюдения. К числу базовых «здоровье сберегающих практик» относятся: домашние роды, отказ от вакцинации, закаливание, траволечение, лечение медом и продуктами пчеловодства, вегетарианство, сыроедение. Любое медицинское вторжение оценивается как нарушение целостности организма и причинение вреда здоровью. На самом деле под «здоровьем» подразумевается нечто большее:

16. Поселение «Благодать» // Родомир. Газета родовых поселений мира. 2012.
17. ПМА. Движение «Анастасия». Москва. 2010–2011.

эти практики существуют, прежде всего, в мистическом контексте, ведь анастасийцы следуют альтернативной концепции человека как целостной сущности, возможной лишь в неразрывной взаимосвязи духовного и физического.

Важнейшим элементом системы «естественного родительства» являются правильные роды. Рожать надлежит непременно в «естественных условиях»: дома, в бане, в море. Важен полный отказ от медицинского сопровождения родов и ухода за младенцем и роженицей, поскольку, в соответствии с учением Анастасии, роддом, ясли, детский сад, школа, институт представляют собой основные элементы «системы подготовки раба». Медицинское родовспоможение объявляется чуть ли не главным преступлением цивилизации против человечества: «Вообще родильный дом — нонсенс. Он является яркой иллюстрацией потери способности у женщин родового инстинкта и потери современным человеком знаний не только первоистоков, но и элементарной культуры чувств»[18]. Теме правильных родов посвящено немало страниц в произведениях Мегре: описывается родильный обряд в древней «Ведруссии», приводится рассказ о московской семье, ставшей на путь «естественного родительства».

Надо отметить, что в настоящее время идея «естественных родов» стала довольно популярной[19]. Благодаря книгам С. Грофа и Ф. Лебуаера все больше людей задумывается о влиянии процесса родов на здоровье и психику ребенка. Появились первые исследования в области гендера и социологии медицины, рассматривающие «естественные роды» как социальное явление. Исследователи указывают на сложность используемого понятия, поскольку «естественные роды» на самом деле не являются чем-то простым и легким, не требующим специальной подготовки. Е. Бороздина отмечает: «“Естественные” роды в современном обществе — особая социальная практика, требующая значительной работы от выбирающей ее женщины (и от акушерки)»[20]. Однако энтузиасты «естественных родов» настаивают на их легкости, простоте, универсальности. Эта риторика отсылает нас

18. *Мегре В.* Новая цивилизация. Часть 2. Обряды любви. СПб.: Диля, 2006. С. 82.

19. *Бороздина Е.* Язык науки и язык любви. Легитимизация независимой акушерской практики в России // Laboratorium. 2014. № 6 (1). С. 30–59.

20. *Бороздина Е.* Социальная организация естественных родов (случай центра акушерского ухода) // Журнал исследований социальной политики. 2014. Том 12. № 3. С. 425.

к одной из базовых установок Нью Эйдж, где любая практика является простой и доступной для каждого.

Идея «естественных родов» получила дальнейшее развитие в форме утопических проектов по созданию «нового человека»[21]. Автором одного из таких проектов является Игорь Чарковский — президент Всемирной организации «Аквакультура» и академик РАЕН. Он приобрел мировую известность в 1960-х гг. благодаря многочисленным публикациям в прессе и документальным фильмам о «детях-дельфинах» — младенцах, научившихся плавать раньше, чем ходить. В соответствии с методом Чарковского ребенок непременно должен родиться в водной среде: в домашней ванне, в специальном бассейне, а еще лучше — в море, идеально — в контакте с дельфинами. Водные роды стали важнейшим элементом разработанного им проекта «Аквакультура», включающего также обязательную подготовку будущих мам, плавание и ныряние новорожденных, закаливание и лечение холодной водой. Кроме того, он разработал специальную гимнастику для младенцев, так называемую «бэби-йогу». Чарковский поднял значение «естественных родов» на принципиально новый уровень: теперь речь идет уже не только о безопасных родах и здоровье детей, а о «возможном пересмотре нашего представления о человеческом “я”, о раскрытии его тайного потенциала»[22]. Для Чарковского правильные роды представляют собой только одно из средств создания сверхчеловека. Он разработал широкую утопическую систему подготовки особенных детей, которых называет «сенситивами» (людьми, обладающими паранормальными способностями, например, ясновидением) и представителями «новой расы».

В концепции французского врача акушера-гинеколога Мишеля Одена (*Michel Odent*) «естественные» роды становятся средством социальных преобразований и биологической эволюции *homo sapiens*. Оден подвергает критике современную социальную структуру и один из самых «пагубных» ее аспектов — нуклеарную семью, в рамках которой игнорируются «фундаментальные

21. *Ожиганова А.* Рождение «нового человека»: утопический проект движения за естественные роды // Конструируя детское (филология, история, антропология). Труды семинара «Культура детства: нормы, ценности, практики» Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ). Выпуск 9. М. — СПб., 2011. С. 444–460.

22. *Саргунас Т., Саргунас А.* Беседы с И. Чарковским // Психология и психоанализ беременности. Самара: Бахрах-М, 2003. С. 290.

потребности беременной женщины, женщины в родах и младенца»[23] и выступает за воссоздание расширенной формы семьи и общинного образа жизни. Таким образом, утопия Одена следует традиции идеализации первобытного человека, «дикаря», его близости к природе, инстинктивному поведению, гипотетической социальной гармонии (неслучайно родильное отделение в клинике г. Питивье, где работал Оден, называется *sale sauvage*). Оден считает, что человечество зашло слишком далеко на пути совершенствования технологий. Теперь для того, чтобы выжить и остановить разрушение планеты, нужно вырабатывать принципиально новые стратегии выживания.

Для анастасийцев, как и для большинства сторонников «естественных родов», важен, прежде всего, «эзотерический» аспект здоровья, т.е. сохранение некой целостной индивидуальной сущности, которая приходит в расстройство от медицинского вмешательства. Родители непременно отмечают, что дети, рожденные вне роддома, — «совсем другие». И хотя у них есть все обычные для детского возраста проблемы со здоровьем, для родителей они все равно остаются особенными.

В случае заболевания члены альтернативных сообществ прибегают к самолечению, используя травы, мед и другие продукты пчеловодства. Характерной особенностью альтернативного отношения к здоровью выступает полный отказ от лекарственных препаратов. В частности, анастасийцы считают, что ни в коем случае нельзя сбивать высокую температуру, даже у маленьких детей, поскольку это нарушает «естественный иммунитет». Иногда в таких случаях даже прибегают к стихийной психотерапии. «Когда мой ребенок заболевает — высокая температура, кашель, — я не даю ему лекарства. Это неправильно. Болезнь — это ведь что такое? Это значит, есть какая-то проблема, обида. Поэтому мы садимся с ним и разговариваем, выясняем, что не так, на что он обиделся. Находим причину — и он выздоравливает», — рассказывает мама трехлетнего мальчика, сторонница «естественного родительства»[24].

На форумах движения «Анастасия» родители с удовольствием делятся своим опытом приобщения детей, в том числе совсем маленьких, к практике сыроедения. Так, родители из поселения «Волчье», находящегося в Закарпатье, с гордостью рассказывают:

23. *Оден М.* Первичное здоровье. М.: Century, 1987. С. 71.

24. ПМА. «Естественное родительство». Москва, Самара. 2009–2010.

> Наша младшенькая, Зорянка, РОДившаяся дома, не имеет сомнительного счастья общения с врачами-рвачами, и было бы несправедливо запихивать в идеальное создание, которое растет не по дням, а по часам, спит всю ночь напролет, почти не плачущее, мертвую еду [...] Скажу прямо, я уверен, что это преступление, давать детям, РОДившимся сыроедами, что-то иное, чем материнское молочко, а потом свежевыжатые соки, яблочно-морковные пюре, фрукты и овощи, орехи, мед[25].

Однако подобные примеры являются скорее исключением, чем правилом, большинство родителей предпочитают ограничиваться переходом на «здоровую пищу». К тому же у постоянно живущих в поселениях семьях, в отличие от городских анастасийцев, гораздо меньше времени и возможностей для специфических практик «естественного родительства», таких как раннее обучение плаванию, бэби-йога и другие. Закаливание, например, осуществляется максимально «естественным» образом: летом дети в поселениях ходят босыми, раздетыми, с непокрытыми головами, а с наступлением холодов родители не торопятся их одевать в теплую одежду.

Воспитание и образование

По мнению анастасийцев, школа в обычном понимании в принципе не нужна, поскольку процесс обучения только мешает развитию ребенка. Родители в меру своих возможностей должны сами заниматься обучением детей, а изучение наук ни в коем случае не следует считать самоцелью. Главное, чему должны научить родители своих детей — как стать счастливыми. Анастасийцы утверждают, что общение с природой важнее чтения книг и приветствуют практические уроки во время работы в саду и огороде, общение с животными. Как утверждает Анастасия, каждая травинка, каждая букашка связана с мирозданьем и помогает ребенку «осознать сущность вселенскую и себя в ней, свое предназначение». Ребенок, имеющий возможность общаться с этими совершенными живыми существами, сам становится более совершенным. Один из жителей «Благодати» рассказывает:

25. Еда-приРОДа // Дневники родовых поместий. Поселение «Волчье». Электронный ресурс «Родовое поместье». 2009. Сохранена авторская орфография.

> Мы не должны их (*детей.* — А. О.) учить. Они сами знают, как и чему учиться. Главное — передать им наш опыт жизни в родовом поселении, чтобы они тоже могли тут жить. Девочек надо учить, как создавать гармонию (лад) в семье, знать травы, чтобы уметь лечить. Мальчиков надо учить иначе. Они должны уметь возвести дом, построить печь, сарай[26].

В соответствии с учением Анастасии образование должно способствовать, прежде всего, развитию скорости мышления. С этой целью нужно задавать ребенку вопросы и предоставлять ему возможность самостоятельно найти ответ. Однако родители признаются, что этот совет Анастасии трудно реализовать:

> Я прихожу домой вечером. Моей дочери — ей семь лет — нет дома. Где она? Я не знаю. Конечно, мне бы хотелось, чтобы она была умней. Вот Анастасия рассказывает о своих детях, как они учатся. У нас так не получается. Я пытался развивать скорость мысли у дочери. Задавать ей вопросы и не разговаривать с ней, пока она не найдет ответ. Ничего не вышло. Не так все просто, оказывается[27].

Анастасия отсылает своих последователей к опыту «Ведруссии», где детей воспитывали, привлекая их к участию в праздниках и обрядах:

> «Праздники являлись и экзаменом для детей и взрослых, и средством для информационного обмена. Знания давались ребенку без принуждения, процесс обучения для родителей и их детей происходил ежеминутно, весело и неназойливо». В то же время Анастасия рассказывает, что в Ведруссии были и специальные учителя: «Зимой в селение приходили пожилые люди, в разных науках особо умудренные. И если кто-то из внимавших им детей вдруг к астрономии интерес особый проявлял, учитель в дом шел к родителям ребенка. Учителя в том доме радушно принимали. Беседовал о звездах с малышом ученый столько дней, часов, сколько хотел ребенок»[28].

26. ПМА. Поселение «Благодать». 2010.

27. Там же.

28. *Мегре В.* Родовая книга. СПб.: Диля, 2002. С. 37.



Рис. 4. Народные игры. Фестиваль «День Земли 2012». (Источник: http://fest.le-po.ru/foto/2012.aspx)

В качестве наиболее близкого образовательного идеала Мегре представляет экспериментальную школу-интернат, созданную в 1994 году в поселке Текос Краснодарского края под руководством педагога-новатора Михаила Щетинина. В школе нет системы классов, нет балльной системы оценок, разновозрастные группы учащихся осваивают материал под руководством соучеников, причем уроки могут проходить в любом подходящем помещении на территории школы либо за ее пределами[29]. Кроме традиционных школьных предметов в программу обучения включены народные танцы, хоровое пение, техники рукопашного боя. Большое внимание уделяется физическому развитию, закаливанию и труду: ученики сами строят здания на территории школы, занимаются ремонтом, шьют, готовят. Сам М. Щетинин называет основанное им образовательное учреждение «Родовой школой»:

> Есть такое чувство, что каждый человек лично прожил все, и тогда каждый человек — это не отдельная человеческая единица, а человек Рода... То есть каждый человек — это не просто восемнадцатилетний, тридцатилетний или пятидесятичетырехлетний, а «Я — весь Род», и тогда Я в себе несу личность[30].

Согласно концепции «родовой школы», дети оказываются оторваны от родителей, от своих «родовых поместий». Надо отметить, что сам

29. *Амонашвили Ш.* Идея школы Щетинина // Первое сентября. 31 июля 1999.

30. *Щетинин М.* «Русские всегда живут в завтра...» // Роман-газета XXI век. 1999. № 8.

Мегре практически отчужден от своих отцовских обязанностей: воспитанием Владимира и Анасты занимается исключительно их мать Анастасия. Объясняется это недостаточным уровнем развития Мегре, его неспособностью дать что-то своим детям, более одаренным от природы и не испорченным цивилизацией. Перед каждым участником движения встает сложная дилемма: следовать букве учения Анастасии и самим заниматься обучением своих детей или все-таки предоставить это важное дело профессионалам-единомышленникам: создать школу в поселении, пригласить учителей, или отправить детей учиться в интернат Щетинина. Именно так поступила одна из обитательниц поселения «Благодать»: ее сын несколько лет проучился в школе Щетинина и благополучно ее окончил.

Многие жители альтернативных общин прибегают к семейной форме обучения, которая позволяет детям учиться дома самостоятельно, но при этом оставаться в составе класса городской школы, получать бесплатные учебники и консультации учителей, писать контрольные работы, сдавать экзамены. Более того, при оформлении такой формы обучения родители получают некоторую денежную компенсацию, что при наличии в семье нескольких детей школьного возраста становится серьезной статьей доходов.

В некоторых поселениях появилась новая форма образовательных практик для детей: приглашенные из городских школ учителя, сочувствующие движению, проводят интенсивные обучающие семинары, например, «погружение в математику», «погружение в русский язык» и т. п. В ряде поселений, где есть дети школьного возраста, большой энтузиазм вызывает идея создания собственной школы. Однако реализация такого проекта обычно оказывается не по силам жителям поселения и откладывается на долгие годы. В поселении «Родное» жители мечтают создать целый культурно-образовательный центр:

> Ребята постарше, восемнадцать наших ребятишек ходят в сельскую школу за 4–6 километров от дома, есть и те, кто находится на семейном обучении. Поэтому назрело желание и потребность построить собственную школу, или точнее сказать культурно-оздоровительный центр, где будет стадион, детские городки, поляны для праздников и встреч, и конечно, теплое помещение, где можно укрыться от дождя и от лютого мороза согреться[31].

31. Проект школы // Сайт поместий «Родное» (Владимирская область). 2010.

В поселении «Благодать» уже много лет существует проект «Школа — цветущий сад». В первые годы существования поселения занятия для детей школьного возраста нерегулярно проводились в специально отведенном для уроков помещении. В 2013 году после долгих дискуссий жители поселения решили, что необходимо дистанцироваться от концепции школы Щетинина и опубликовали своего рода декларацию: «Школа в родовом поселении будет принципиально отличаться от школы в Текосе. И даже больше: сколько будет в будущем поселений, столько будет и разных школ. Ведь люди везде будут разные, и каждый привнесет что-то свое, неповторимое. Наши дети будут жить со своими родителями на своей Родовой Земле. Здесь раскроются таланты, о которых мы сейчас не смеем и мечтать»[32]. В настоящее время реализация проекта связывается с государственной сельской школой, находящейся в 10 км от поселения.

Эзотерический контекст рождения «нового человека»

Хотя вопросам воспитания и обучения детей отводится значительное место в сочинениях Мегре, содержание его высказываний не позволяет представить более или менее целостную воспитательную стратегию. Формирование нового человека у анастасийцев окружено элементами мистики. Например, «новый человек» может появиться на свет лишь в результате особых «обрядов сотворения». Анастасия рассказывает, что в мифической Ведруссии большое значение придавалось «обрядам любви», среди которых: «Сватовство» (суть которого трактуется как «отказ от ложного образа»), «Венчание», «Сотворение трех планов бытия» (в ходе которого происходит зачатие ребенка), «родовые обряды». Важным этапом обряда «Сотворения трех планов бытия» является выбор участка для своего поместья, создавать которое молодой семье помогает вся община:

Свидетелями на ведрусском обряде венчания выступают не двое, как сейчас, друзей, а все родственники, вся округа, и ставят росписи не на клочке бумаги, а на земле «живым твореньем». После обряда венчания ведрусская семья получает «дом, с радостью построенный лучшими мастерами, сад с множеством растений, посаженных руками родственников, друзей, соседей по про-

32. Поселение «Благодать». Образ нашего поселения // Электронный ресурс «Экопоселения, родовые поселения, родовые поместья». 2011.

екту молодых влюбленных. Фактически им достается истинное пространство Любви. Святое, истинно Божественное, живое гнездо, в котором впоследствии и произойдет зачатие ребенка»[33].

Анастасия объясняет, что ребенок рождается на «трех планах бытия», слившихся в одном месте, а именно — в «родовом поместье»:

> Мысли двоих в любви в единое сольются. Вот точка первая, ее название — родительская мысль. Точка вторая, а вернее, план человеческий еще один родится, на небе новую зажжет звезду, когда в любви и с мыслями творения прекрасного два тела в единое сольются. И третья точка — новый план в том месте должен получиться. Там, где зачат ребенок был, там роды и должны случиться. И рядом должен быть отец. И над троими вознесет венец великий любящий всех нас Отец[34].

Ожидается, что на созданном родителями «Пространстве Любви» родятся дети, не искалеченные цивилизацией, дети, которые смогут спасти мир, вернее, как говорит Анастасия, «обрести изначально данный нам Рай».



Рис. 5. Рисунок М. Сочилиной «Золотой ребенок»

В художественном творчестве анастасийцев распространенным является эзотерический сюжет рождения на «трех планах бытия», представленный образами «волшебных младен-

33. *Мегре В.* Новая цивилизация. Часть 2. Обряды любви. С. 39.

34. *Мегре В.* Пространство любви. С. 147–148.

цев». Рисунки анастасийцев, посвященные детям, иллюстрируют их отношение к рождению и взрослению человека как к мистерии, которая в историософских построениях участников движения «Звенящие кедры» должна завершиться победой «нового человека», гармоничного и совершенного, над существующей цивилизацией.

В пятой книге серии — «Кто же мы?» — рассказывается, как в ближайшем будущем пятилетняя девочка Даша, выросшая в одном из «родовых поместий» и обладающая способностью воздействовать силой мысли на удаленные объекты, уничтожает все современное вооружение, угрожавшее человечеству. Совет безопасности России выступает с эпохальным заявлением:

> Все в мире относительно. Относительно нашего поколения, новое является подобным богам. Не на нас оно должно равняться, а мы на него. Вся военная мощь планеты со своими уникальными техническими достижениями оказалась бессильной перед одной единственной маленькой девочкой нового поколения. И наша задача, наш долг, наша обязанность перед новым поколением состоит в уборке мусора. Мы должны приложить все усилия, чтобы очистить Землю от любых видов вооружений[35].

Так наступает новая эра в истории человечества, эра благоденствия и справедливости, без войн, насилия и обмана.

Заключение. Детство и утопия

Образы детства, близкие представлениям анастасийцев, можно обнаружить в разных утопических проектах. Авторы известных литературных утопий уделяют большое внимание воспитанию новых поколений: они рассказывают о практиках ухода за младенцами, пользе большой семьи, заботе о здоровье путем следования природе. В «Утопии» Т. Мора говорится о том, как важно, чтобы младенцев вскармливали родные матери, а не кормилицы[36]. Соларии в сочинении Кампанеллы «Городе Солнца» убеждены, что добродетели развиваются благодаря совершенному телосложе-

35. *Мегре В.* Кто же мы? С. 22.

36. *Мор Т.* Утопия. М.: Наука, 1978. С. 51.

нию, которого нельзя достичь упражнением, «поэтому все главное внимание должно быть сосредоточено на деторождении»[37].

Образ «естественного» человека анастасийцев близок воспитательному идеалу примитивистов. Так, в трактате «Эмиль, или О воспитании» Ж.-Ж. Руссо подвергал критике городскую жизнь и призывал переселяться в деревню: «Города — пучина для человеческого рода. В несколько поколений расы погибают или вырождаются; им нужно обновление, а это обновление дает всегда деревня»[38]. Программа воспитания Эмиля состояла, прежде всего, в «следовании природе». Руссо пропагандировал свободное пеленание, материнское грудное вскармливание, закаливание, отказ от игрушек.

> Ничего этого не нужно — никаких бубенчиков, никаких погремушек! Маленькие древесные ветки с плодами и листьями, головка мака, в которой гремят зерна, солодковый корень, который ребенок может сосать и жевать, будут забавлять его столько же, сколько эти великолепные безделушки, и будут хороши тем, что не станут приучать его к роскоши с самого рождения[39].

Также Руссо считал, что лучше не торопиться с обучением детей грамоте, но следовать крестьянским традициям отношения к детям.

Идеи примитивизма были активно восприняты движением Нью Эйдж. Так, в одной из известнейших коммун, в Ауровиле в южной Индии, на раннем этапе ее существования, в 1970–1980 годы, предполагалось создание «совершенно новой педагогики для совершенно новой системы образования»[40]. Для этого был открыт «Международный институт по проблемам образования», занявшийся разработкой разнообразных экспериментальных программ. Институт издал книгу «Хороший учитель и хороший ученик», своего рода хрестоматию прогрессивной педагогики, в которую были включены, в частности, тексты Платона, Руссо, Рамакришны, Монтессори, Гессе, Экзюпери. Главным

37. *Кампанелла Т.* Город Солнца // Библиотека фантастики в 24 томах. Том 15. Зарубежная фантастическая проза прошлых веков. М.: Алгоритм, 1989. С. 12.

38. *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании // *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические сочинения в 2-х т. (ред. Г. Н. Джибладзе). М.: Педагогика, 1981. Т. 1.

39. Там же.

40. *Ожиганова А. А.* Ауровиль — «живая утопия» наших дней // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 24.

условием «нового образования» считалось создание благоприятной атмосферы, обеспечивающей «естественность» процесса обучения.

Однако педагогические концепции имеют для Нью Эйдж лишь относительную ценность. Сообщества Нью Эйдж представляют собой группы единомышленников, а не общины, пополняющиеся за счет естественного воспроизводства. Когда в Ауровиле выросли первые дети, родившиеся в коммуне, выяснилось, что полученное образование позволяет им поступить в лучшие европейские университеты. Это немалое достижение, однако совсем не тот результат, на который рассчитывали их учителя, мечтающие о создании «нового человека».

В движении «Анастасия» коммунитаристские ценности выражены достаточно слабо, по сути сообщества («поселения») представляют собой лишь собрание отдельных «поместий». Все вопросы жизнеобеспечения и воспитания детей решаются на уровне семьи. Именно к семье, родителям, а не к сообществу в целом обращается Анастасия с призывом покидать города и строить новый мир в деревне.

Ребенок у анастасийцев — важнейший элемент утопического проекта: он наделяется сверхчеловеческими способностями, разрушает старую цивилизацию и создает новую, совершенную и счастливую. Судьба сообществ, таким образом, зависит от того, какими вырастут дети, рожденные в «родовых поселениях», причем родители признаются, что сами они «не могут этого знать».

Упование на чудо-детей на практике сопровождается ослаблением родительской ответственности за их воспитание и образование. Подобное отношение к детям в целом свойственно современной родительской культуре, в которой появляются такие новые воспитательные подходы, как так называемое «неимперативное родительство»[41]. Трудно не заметить, как родители, совершая все более значительные инвестиции в своих детей, все хуже представляют себе их будущее. Один из авторов теории «конца детства», Нейл Постман[42], говорит о том, что сформировавшиеся в эпоху модерна концепты «детства» и «взрослости» в настоящее время переживают значительную трансформацию. Детство исчезает, поскольку в открытом информационном пространстве

41. *Майофис М., Кукулин И.* Новое родительство и его политические аспекты // Pro et Contra. Январь–апрель, 2010. С. 6–19.

42. *Постман Н.* Исчезновение детства // Отечественные записки. № 3 (18). 2004.

от детей больше нет секретов и поскольку доступ к знанию больше не нуждается в длительном периоде обучения. С другой стороны, из современной культуры вымывается и позиция взрослого: у него нет былого авторитета, и его положение ничем не отличается от положения ребенка. В сообществах Нью Эйдж, представляющих собой своеобразные искусственно сконструированные игровые пространства, это размывание границ между культурой детства и культурой взрослых становится еще более заметным.

Библиография/References

Амонашвили Ш. Идея школы Щетинина // Первое сентября. 31 июля 1999 [http://rodova.narod.ru/shalva.htm, доступ от 27.05.2015].

Андреева Ю. Вопросы власти и самоуправления в религиозном движении «Анастасия»: идеальные образы родовых поселений и «воплощение мечты» // Антропологический форум. 2012. № 17 [http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/017online/andreeva_links.pdf, доступ от 27.05.2015].

Андреева Ю. О. «Места силы», «духи дольменов» и «знания первоистоков»: археологические памятники и движение *New Age* «Анастасия» // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 73–87.

Баркер А. Новые религиозные движения. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1997.

Бороздина Е. Социальная организация естественных родов (случай центра акушерского ухода) // Журнал исследований социальной политики. 2014. Том 12. № 3. С. 413–428.

Бороздина Е. Язык науки и язык любви: легитимизация независимой акушерской практики в России // Laboratorium. 2014. № 6 (1). С. 30–59.

Еда-приРОДа. Дневники родовых поместий. Поселение «Волчье» // Электронный ресурс «Родовое поместье». 2009 [http://vpomestie.ru/publ/62-1-0-119, доступ от 27.05.2015].

Кампанелла Т. Город Солнца // Библиотека фантастики в 24 томах. Том 15. Зарубежная фантастическая проза прошлых веков. М.: Алгоритм, 1989.

Кантеров И. Утопия в духе Нью-Эйдж // НГ-религии. 02.07.2008.

Коскелло А. Современные языческие религии Евразии: крайности глобализма и антиглобализма // Религия и глобализация на просторах Евразии/Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2009. С. 295–329.

Майофис М., Кукулин И. Новое родительство и его политические аспекты // Pro et Contra. Январь–апрель, 2010. С. 6–19.

Мегре В. Анастасия. СПб.: Диля, 1996.

Мегре В. Сотворение. СПб.: Диля, 1999.

Мегре В. Пространство любви. СПб.: Диля, 1999.

Мегре В. Кто же мы? СПб.: Диля, 2001.

Мегре В. Родовая книга. СПб.: Диля, 2002.

Мегре В. Новая цивилизация. Часть 2. Обряды любви. СПб.: Диля, 2006.

Мор Т. Утопия. М.: Наука, 1978.

Оден М. Первичное здоровье. М.: Century, 1987.

Ожиганова А. Ауровиль — «живая утопия» наших дней // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 16–28.

Ожиганова А. Рождение «нового человека»: утопический проект движения за естественные роды // Конструируя детское (филология, история, антропология). Труды семинара «Культура детства: нормы, ценности, практики». Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ). Выпуск 9. М. — СПб., 2011. С. 444–460.

ПМА (Полевой материал автора). Поселение «Благодать». 2010.

ПМА (Полевой материал автора). Движение «Анастасия». Москва. 2010–2011.

ПМА. (Полевой материал автора). «Естественное родительство». Москва, Самара. 2009–2010.

Поселение «Благодать» // Родомир. Газета родовых поселений мира. 2012. [http://rodomir.info/archives/792, доступ от 27.05.2015].

Поселение «Благодать». Образ нашего поселения // Электронный ресурс «Экопоселения, родовые поселения, родовые поместья». 2011. [http://ecoselo.ru/poselenie/15, доступ от 27.05.2015].

Постман Н. Исчезновение детства // Отечественные записки. № 3 (18). 2004. [http://www.strana-oz.ru/2004/3/ischeznovenie-detstva].

Проект школы // Сайт поместий «Родное» (Владимирская область). 2010. [http://rodnoe.info/sc. html, доступ от 27.05.2015].

Проект «Школа — цветущий сад»// Сайт содружества Родовых Земель «Благодать». [http://www.eco-blagodat.ru/, доступ от 27.05.2015].

Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения в 2-х т. (ред. Г. Н. Джибладзе). М.: Педагогика, 1981. Т. 1.

Сайт движения «Анастасия//Звенящие кедры России» [http://www.anastasia.ru/, доступ от 27.05.2015].

Саргунас Т., Саргунас А. Беседы с И. Чарковским // Психология и психоанализ беременности. Самара: Бахрах-М, 2003. С. 265–299.

Статистика // Электронный ресурс «Экопоселения, родовые поселения, родовые поместья». 2014 [http://www.poselenia.ru/statistic, доступ от 27.05.2015].

Черткова Е. Утопия как тип сознания // Общественные науки и современность. 1993. № 3.

Щетинин М. «Русские всегда живут в завтра…» // Роман-газета XXI век. № 8. 1999 [http://rodova.narod.ru/, доступ от 27.05.2015].

Amonashvili, Sh. (1999) «Ideia shkoly Shchetinina» [The idea of Shchetinin's school], *Pervoe sentiabria*. 31 July [http://rodova.narod.ru/shalva. htm, accessed 17.05.2015].

Andreeva, J. (2012) «Voprosy vlasti i samoupravleniia v religioznom dvizhenii 'Anastasia': ideal'nye obrazy rodovykh poselenii i 'voploshchenie mechty'» [Issues of power and self-administration in the religious movement «Anastasia»: the ideal images of ancestral settlements and «the realization of dream»], *Antropologicheskii forum*. № 17 [http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/017online/andreeva_links.pdf, accessed 17.05.2015].

Andreeva, J. (2014) «"Mesta sily", "duhi dol'menov" i "znanija pervoistokov": arheologicheskie pamjatniki i dvizhenie New Age "Anastasia"» [«Places of Power»,

«spirits of dolmens» and «primary source knowledge»: archaeological sites and New Age movement «Anastasia»], *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 73–87.

Barker, A. (1997) *Novye religioznye dvizhenia* [New Religion Movements]. SPb: Russkii Khristianskii gumanitarnyi institut.

Boas, G. et Lovejoy, A. (1935) *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas. Vol.* I. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Borozdina, E. (2014) «Social'naja organizacija estestvennyh rodov (sluchaj centra akusherskogo uhoda)» [Social organization of natural childbirth (a case of the obstetric care center)], *Zhurnal issledovanij social'noj politiki*. Tom 12. № 3: 413–428.

Borozdina, E. (2014) «Jazyk nauki i jazyk ljubvi: legitimizacija nezavisimoj akusherskoj praktiki v Rossii» [The language of science and the language of love: the legitimization of independent midwifery practice in Russia], *Laboratorium* 6 (1): 30–59.

Campanella, T. (1989) *Gorod Solntsa* [Town of Sun]. Biblioteka fantastiki v 24 t. Tom 15. Zarubezhnaia fantasticheskaia proza proshlykh vekov. M.: Algoritm.

Chertkova, E. (1993) «Utopiia kak tip soznaniia» [Utopia as a form of mind]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. № 3.

Eda-priRODa. Dnevniki rodovyh pomestij. Poselenie «Volch'e» (2009) [Food Nature. Diaries Family Estates] Jelektronnyj resurs «Rodovoe pomest'e» [http://vpomestie.ru/publ/62-1-0-119].

Fieldwork materials. Blagodat' settlement. 2010.

Fieldwork materials. «Anastasia» Movement. Moscow, 2010–2011.

Fieldwork materials. «Natural Parenthood». Moscow, Samara, 2009–2010.

Kanterov, I. (2008) «Utopija v duhe N'ju-Jejdzh» [Utopia in the spirit of New Age], NG-*religii*. 02.07.

Koskello, A. (2009) «Sovremennye jazycheskie religii Evrazii: krajnosti globalizma i antiglobalizma», in *Religija i globalizacija na prostorah Evrazii* [«Modern pagan religions of Eurasia: Extremes of Globalism and Anti-globalism», in *Religion and Globalisation on the Eurasian Space*], pp. 295–329. M.: ROSSPEN.

Maiofis, M. et Kukulin, I. (2010) «Novoe roditel'stvo i ego politicheskie aspekty» [New parenthood and its political aspects], *Pro et Contra*. January-April: 6–19.

Melton, J. G. (2014) *New Age Movement*, Encyclopedia Britannica [http://www.britannica.com/EBchecked/topic/704347/New-Age-movement, accessed 17.05.2015].

Megre, V. (1996) *Anastasia* [Anastasia]. SPb.: Dilia.

Megre, V. (1999) *Sotvorenie [Creation]*. SPb.: Dilia.

Megre, V. (1999) *Prostranstvo liubvi* [Space of Love]. SPb.: Dilia.

Megre, V. (2001) *Kto zhe my?* [Who We Are?]. SPb.: Dilia.

Megre, V. (2002) *Rodovaia kniga* [Ancestral Book]. SPb.: Dilia.

Megre, V. (2006) *Novaia tsivilizatsiia. Chast' 2. Obriady liubvi* [New Civilization. Part 2. Rites of Love]. SPb.: Dilia.

Moore, T. (1978) *Utopiia* [Utopia]. M.: Nauka.

Oden, M. (1987) *Pervichnoe zdorov'e* [Primal Health]. M.: Century.

Ozhiganova, A. (1993) «Aurovil' — 'zhivaja utopija' nashih dnej» [Auroville — a «living utopia» of our days], *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 16–28.

Ozhiganova, A. (2011) «Rozhdenie 'novogo cheloveka': utopicheskij proekt dvizhenija za estestvennye rody», in *Trudy seminara «Kul'tura detstva: normy, tsennosti, praktiki». Rossiiskii Gosudarstvennyj Gumanitarnyj Universitet (RGGU) Konstruiruia detskoe (filologia, istoria, antropologia)* [The birth of «new man»: an utopian project of the natural childbirth movement, in The Construction of Childhood (philology, history, anthropology)], pp. 444–460. Vypusk 9. M. — SPb.

Poselenie «Blagodat'» (2012) [Blagodat' settlement], *Rodomir. Gazeta rodovyh poselenij mira* [http://rodomir.info/archives/792, accessed 17.05.2015].

Poselenie «Blagodat'» (2011) «Obraz nashego poselenija» [Blagodat' settlement. The Image of our settlement], *Elektronnyi resurs «Ekoposelenia, rodovye poselenia, rodovye pomest'ia* [http://ecoselo.ru/poselenie/15, accessed 17.05.2015].

Postman, N. (2004) "Ischeznovenie detstva" [The disappearance of childhood], *Otechestvennye zapiski* 3 (18) [http://www.strana-oz.ru/2004/3/ischeznovenie-detstva, accessed 17.05.2015].

Proekt shkoly (2010) [Project of the school] *Sajt pomestii «Rodnoe» (Vladimirskaia oblast')* [http://rodnoe.info/sc. html, accessed 17.05.2015].

Proekt «Shkola — tsvetushhii sad» (2011) [Project «School, the Blooming Garden»], *Sait sodruzhestva Rodovyh Zemel' «Blagodat'»*. [http://www.eco-blagodat.ru/, accessed 17.05.2015].

Rousseau, J.-J. (1981) «Emil', ili o vospitanii» [Émile, or On Education], *Pedagogicheskie sochineniia* v 2 t. (red. G. N. Dzhibladze). M: Pedagogika, 1981. T. 1.

Sait dvizheniia «Anastasia/Zveniashchie kedry Rossii» [Web-Site of the «Anastasia/Zveniashchie kedry Rossii» movement] [http://www.anastasia.ru/, accessed 17.05.2015].

Sargunas, T. et Sargunas, A. (2003) «Besedy s I. Charkovskim», in *Psikhologia i psikhoanaliz beremennosti* [Conversations with I. Charkovskiy, in *Psychology and Psychoanalysis of Pregnancy*], pp. 265–299. Samara: Bakhrakh-M.

Shchetinin, M. (1999) *«Russkie vsegda zhivut v zavtra...»* [Russians always live in tomorrow], *Roman-gazeta* XXI *vek*. N 8 [http://rodova.narod.ru/, accessed 17.05.2015].

Statistics (2014), Elektronnyj resurs «Ekoposelenia, rodovye poselenia, rodovye pomest'ia» [http://www.poselenia.ru/statistic, accessed 17.05.2015].



Дмитрий Бирюков

Неоплатоническая тетрада в контексте темы иерархии сущего в патристической мысли: Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин

Dmitry Biriukov

The Neoplatonic Tetrad in the Context of the Topic of the Hierarchy of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor and John of Damascus

Dmitry Biriukov — Academic Adviser of Scientific and Educational Center of Problems of Religion, Philosophy and Culture at the State University of Aerospace Instrumentation; Associate Professor of National Research Nuclear University MEPhI (Moscow, Russia). dbirjuk@gmail.com

The article traces how the topic of the hierarchy of the participating beings, given by Dionysius the Areopagite on the basis of the Neoplatonic tetrad Goodness, Being, Life, Mind, and, as it is supposed, of the doctrine of the hierarchy of natural beings by Gregory of Nyssa, was developed in the doctrines of Maximus the Confessor and John of Damascus. «Ambigua», 7; 24, along with «Centuries on Charity», 3.24–25, by Maximus, and «Exposition of the Orthodox Faith», 86, by Damascene are considered. The paper then analyzes in which way Maximus and Damascene followed Dionysius and in which way they did not. It is shown that Maximus was influenced, through Dionysus, by both the Neoplatonic tetrad and Gregory's teaching on the taxonomy of the beings, while Damascene demonstrates adherence to only the first line.

Настоящая статья написана при поддержке Российского гуманитарного научного фонда; проект № 13–33–01299, «Горизонты естествознания восточнохристианского средневековья».

Бирюков Д. Неоплатоническая тетрада в контексте темы иерархии сущего в патристической мысли: Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 287–299.

Biriukov, D. (2015) «The Neoplatonic Tetrad in the Context of the Topic of the Hierarchy of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor and John of Damascus», *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (2): 287–299.

Keywords: hierarchy of natural beings, participation, universals, patristic philosophy, Platonism, the Neo-platonic tetrad.

1 НАСТОЯЩАЯ статья является продолжением предшествующей статьи по соответствующей тематике[1], в которой я опирался на материал, представленный в еще одной публикации[2]. Прежде чем перейти к освещению заявленной в заглавии темы, предлагаю краткий обзор релевантных выводов, сделанных в указанных текстах.

В указанных статьях рассматривается затрагиваемая Григорием Нисским в 8-й главе трактата «Об устроении человека» тема эволюционного восхождения природы вместе со связанной с ней темой родовидовой иерархии (разделения сущего): *существующее* (ὄντα) — *телесное* (σωματικόν) — *живое* (ζωτικόν) — *чувствующее/одушевленное* (αἰσθητικόν/ἔμψυχον) — *разумное* (λογικόν). Исследуется влияние предшествующих Григорию авторов на развитие им этих тем. Я показываю, что имело место непосредственное влияние иерархии сущего, представленной в т. н. древе Порфирия, на понимание иерархии сущего у Григория, притом что имеются и несоответствия между порядком ступеней в этих иерархиях: у Григория живое предшествует одушевленному, у Порфирия — наоборот. Я делаю вывод, что причиной изменения Григорием порядка звеньев в порфириевой иерархии является его желание согласовать распространенную в его время логико-философскую схему разделения сущих с логикой порядка творения природного сущего, описываемого в Библии (Быт 1:11 и 1:20). Затем я рассматриваю учение Дионисия Ареопагита об иерархии причаствующих: *сущее* (τὰ ὄντα) — *живое* (τὰ ζῶντα) — *чувствующее* (τὰ αἰσθητικὰ) — *разумное* (τὰ λογικὰ) — *умное* (τὰ

1. *Бирюков Д. С.* Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 3 (32), 2014. С. 304–326.

2. *Бирюков Д. С.* «Восхождение природы от малого к совершенному»: синтез библейского и античного логико-философского описаний порядка природного сущего в 8-й гл. *Об устроении человека* Григория Нисского // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем / Отв. ред. М. Петрова. Вып. 2. ИВИ РАН, ИФ РАН: Аквилон, 2014. С. 221–250; Biriukov, D. (2015) «'Ascent of Nature from the Lower to the Perfect': Synthesis of Biblical and Logical-Philosophical Descriptions of the Order of Natural Beings in the *De opificio hominis* 8 by Gregory of Nyssa», *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*, vol. 11: *Patrologia Pacifica Quarta*, eds. B. Lourié, V. Baranov.

νοερά), — о каковой Дионисий говорит в связи с именами первейших выступлений Божества *Благо*, *Сущее* (τὸ ὄν)[3], *Жизнь* и *Премудрость*, так что *Благо* распространяется на *сущее* и *не-сущее*; *Сущее* — на *сущее*; *Жизнь* — на *живое*; *Премудрость* — на *умное* (ангельские силы), *разумное* и *чувствующее*[4]. Имена этих выступлений — *Благо, Сущее, Жизнь* и *Премудрость* — Дионисий заимствовал из неоплатонической традиции, в рамках которой развивалось учение о тетраде *Благо* — *Сущее* — *Жизнь* — *Ум*[5].

Я указываю на коренное различие в понимании структуры иерархий у Дионисия и Григория: у последнего иерархия не предполагает соответствующих звеньям трансцендентных начал, которым эти звенья причаствуют; первый же, опираясь на философию Прокла, вводит таковые начала, благодаря чему его иерархия есть иерархия *причаствующих*. Я соотношу это с переосмыслением в патристике концепта причастности к сущности, в частности, причастности к Божественной сущности. В связи с этим я различаю три парадигмы причастности, используемых в патристике. Согласно одной из них, причаствующее понимается как отличное по своей природе от причаствуемого и *по причастности* говорится в плане противопоставления тому, что *по природе* (я называю это платоническим дискурсом причастности). Согласно второй парадигме, противоположной первой, понятие причастности выражает логическое отношение между родовидовыми предикабилиями различной степени общности: менее общее причастно более общему, но не наоборот; поэтому *по причастности*, согласно этой парадигме, означает то же, что *по природе* (я называю это аристотелевской парадигмой причастности). Третья парадигма причастности, введенная в патристику Дионисием, предполагает различение трех элементов ситуации причастности: *непричаствуемого*, *причаствуемого* и *причаствующего* (я называю это неоплатонической парадигмой причастности). При этом, хотя Григорий и Дионисий расходятся в базовой концепции иерархии, их иерархии имеют и общие элементы, что проявляется в подобии звеньев *сущее* — *живое* — *чувствующее* — *разумное*. Я отмечаю, что наличие в дионисиевской иерархии звена *чувствующее* достаточно неожиданно, поскольку оно не соответствует выступ-

3. Иногда вместо понятия *Сущее* Дионисий использует в том же контексте понятия *Бытие* (τὸ εἶναι) и *Сущность* (ἡ οὐσία).

4. О Божественных именах V, 3, ср. IV, 4.

5. См.: *Прокл*. Начала теологии 101, 102, а также 8ff.

лению Божества, которое на него распространяется, — *Премудрости,* и вообще выпадает из дионисиева порядка Божественных выступлений (*Сущее, Жизнь, Премудрость*), причаствуемых звеньями иерархии[6]. В то же время в дионисиевской иерархии это звено расположено там же, где оно находится в иерархии у Григория, — между *живым* и *разумным*. В связи с этим я предполагаю, что появление в иерархии Дионисия звена *чувствующее* связано с тем, что он, развивая свое учение об иерархии природно причаствующих, имел в виду иерархию сущего, представленную у Григория Нисского, и заимствовал из нее это звено, поставив его на соответствующее место в своей иерархии. Так библейская линия в плане порядка природного сущего через Григория Нисского проникает в дионисиевский дискурс, а через него проникнет и в соответствующие учения некоторых последующих патристических авторов, в том числе рассмотренных в этой статье ниже.

Таковы выводы моих предыдущих исследований, касающихся тематики настоящей статьи.

2. Итак, заимствованный Дионисием у платоников дискурс тетрады *Благо — Бытие — Жизнь — Премудрость* (либо, если эта тетрада берется без ее первого звена, дискурс триады *Бытие — Жизнь — Премудрость*) был актуален и для Максима Исповедника, в связи с чем у Максима появляется тема иерархии сущего. Укажем на несколько релевантных мест из творений Максима.

Во-первых, в 24-й «Амбигве» Максим, соединяя аскетическую и онтологическую линии в богословии, говорит о своего рода богословских категориях — пяти тропосах созерцания: согласно *сущности*, *движению*, *различию*, *смешению* и *положению*[7]. Первые три предназначены для познания Бога и указывают на Него как, соответственно, на Творца, Промыслителя и Судию. Два последних имеют педагогический характер: *смешение* указывает на нашу способность к волению, *положение* же соответствует устойчивости направленности этого воления к благу. Святые, соединив *положение* с *движением*, а *смешение* с *различием*, то есть

6. О том, что *чувствующее* соответствует *Премудрости,* и об указанном порядке Божественных выступлений см. в: О Божественных именах V, 1.

7. В этой теме пяти тропосов созерцания, вводимой Максимом, содержится отзвук платонической традиции, а именно учения Платона о пяти величайших родах — бытии, тождестве, отличии, покое и движении (Софист 254D-255C) — и развития этого платоновского учения Плотином (Эннеады VI 2). Ср.: Dillon, J. (2012) «Philosophy and Theology in Proclus and Maximus the Confessor», *Quaestiones Disputatae*. Selected Papers on the Legacy of Neoplatonism, p. 51.

сводя пять тропосов созерцания к трем, приходят к созерцанию *сущности*, *различия* и *движения* и узревают в следствиях Причину (Бога), созерцая ее как *Бытие*, *Мудрое Бытие* (σοφὸν εἶναι) и *Живое Бытие* (ζῶν εἶναι) (можно говорить об этой триаде как о триаде *Бытие — Мудрость — Жизнь*), проникая таким образом в тайну тропосов существования Ипостасей Троицы и научаясь богосоделывающему учению об Отце, Сыне и Святом Духе[8]. Таким образом, дионисиевскую триаду *Бытие — Жизнь — Мудрость* Максим в 24-й «Амбигве» воспроизводит в виде триады *Бытие — Мудрость — Жизнь*, то есть делает перестановку двух последних звеньев, и члены этой триады соотносятся Максимом с Лицами Святой Троицы — Отцом, Сыном и Духом.

Как отмечал еще Поликарп Шервуд, Максим здесь совмещает две триады: с одной стороны, оригенистско-евагрианскую *Творец — Промыслитель — Судия*[9] и, с другой — дионисиевскую *Бытие — Жизнь — Мудрость*, восходящую к Проклу. В качестве вероятного источника в Ареопагитском корпусе для этого места из Максима Шервуд указывает на «О Божественных именах», 5.2 и 5.3, где Дионисий ведет речь о *Благе*, *Сущем*, *Жизни* и *Премудрости*; в свою очередь, Дионисий опирался в данном отношении на 101-ю и 102-ю теоремы «Первоначал теологии» Прокла, где идет речь о триаде *Сущее — Жизнь — Ум*. Согласно Шервуду, Дионисий, отталкиваясь от схемы Прокла, изменил звено *Ум*, которое имело место в прокловской схеме, на *Мудрость* и добавил четвертый элемент — *Благо*. Соответственно, Максим, по мысли Шервуда, возвратился к триадичности структуры, которая имела место у Прокла (последнее не вполне точно, поскольку в «Первоначалах теологии» Прокл ведет речь и о *Благе* как высшем начале[10]), и по сравнению со схемой Дионисия поменял местами *Мудрость* и *Жизнь*, исходя из традиционной для патристики последовательности перечисления Лиц *Отец — Сын — Дух* и относя *Мудрость* к Сыну, а *Жизнь* — к Духу (как Жизнедателю)[11].

8. Амбигва XXIV, PG 91, 1123A-1136C.

9. См.: *Евагрий Понтийский*. Избранные толкования на Псалмы 138.16, PG 12, 1161CD.

10. *Прокл*. Начала теологии 8ff. Ср. Perl, E. (2007) *Theophany: the Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagitei*, p. 66. New-York.

11. Sherwood, P. (1955) «Introduction», *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity,* pp. 40–41/trans. and annot. by Polycarp Sherwood, O. S. B., S. T. D. Paulist Press (Ancient Christian Writers). Эти наблюдения Шервуда далее воспроизводились последующими исследователями (со ссылками на Шервуда или

Также следы дионисиевской тетрады просматриваются у Максима Исповедника в «Главах о любви», 3.24–25. Максим пишет о том, что Бог, приводя в бытие умные и разумные существа, сообщил им четыре Божественных свойства (τῶν θείων ἰδιωμάτων): *бытие* (τὸ ὄν), *приснобытие*, *благо* и *премудрость*, каковым умные и разумные существа (ἡ λογικὴ καὶ νοερὰ οὐσία) причаствуют (μετέχει) самим своим бытием, пригодностью к благобытию и благодатью приснобытия. Из этих Божественных свойств первые два дарованы сущности, а последние — гномической способности, дабы тварные разумные существа становились по причастности тем, что Бог есть по Своей природе (здесь находит свое выражение тема индивидуальной причастности к Божеству у Максима[12]). Первые два свойства составляют образ Божий в человеке, вторые два — подобие. Здесь *благо, бытие* и *премудрость* используются Максимом для указания как на Божественные свойства, так и на свойства, даруемые Богом человеческому существу.

Наконец, в 7-й «Амбигве» у Максима говорится об иерархии причаствующего сущего:

> [Мы верим, что] Слово… показывается и умножается соразмерно (ἀναλογίαν) каждому во всех, [происходящих] из Него, и возглавляет всех в Себе. И бытие, и пребывание соответствует ему; и возникшие — из Него, поскольку [они] возникли; и в зависимости от того, для чего [они] возникли, — пребывая и двигаясь, — причаствуют Богу (μετέχει Θεοῦ). Ведь все [творения] за счет своего происхождения из Бога причаствуют Богу соразмерно (ἀναλόγως), — либо согласно уму (νοῦν), либо разуму (λόγον), либо чувству (αἴσθησιν), либо жизненному движению (κίνησιν ζωτικήν), либо сущностной (οὐσιώδη) и удерживающей [в бытии] пригодности (ἐπιτηδειότητα), как это мнится великому богоявителю Дионисию Ареопагиту[13].

без них): Thunberg, L. (1965) *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, pp. 129–130. Lund (Тунберг ошибочно утверждает (p. 130), что, согласно Шервуду, Максим соединил дионисиевские звенья *Мудрость* и *Благость*, в то время как в действительности наблюдение Шервуда состоит в том, что Максим поменял местами дионисиевские звенья *Мудрость* и *Жизнь*); *Idem*., Thunberg, L. (1984) *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*, p. 46. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press; *Dillon*. Op. cit.

12. Также в отношении этой темы см., например: Амбигвы XLII, PG 91, 1329A — B.
13. Амбигвы VII, PG 91, 1080A — B.

Максим говорит здесь об иерархии природных способностей тварных существ, в соответствии с которыми каждое тварное сущее соответственно своей природе в большей или меньшей мере по сравнению с сущими других природ причаствует Богу. Максим упоминает о природной причастности к Богу согласно способностям *сущностной пригодности* (*бытия*), *жизни*, *чувства*, *разума* и *ума*. Эти природные способности в силу принципа соразмерности составляют иерархию от ступени *бытия* к ступени *ума*, по возрастающей в онтологическом смысле. Перечень и порядок этих природных способностей, как о нем говорит Максим, совпадает с соответствующим Божественным выступлениям *Бытие, Жизнь, Премудрость* иерархически организованным порядком природных способностей тварного сущего, упоминаемым Дионисием в «О Божественных именах», V, 3 и IV, 4, где идет речь о *сущем, живом, чувствующем, разумном* и *умном*. Очевидно, этот порядок заимствован Максимом именно у Дионисия[14]. При этом можно заметить, что если у Дионисия четко проговаривается принцип, согласно которому каждое последующее звено иерархии причаствующих включает в себя предыдущие, то есть обладание каждой последующей природной способностью предполагает обладание предшествующими, а также соответствующими им причастностями (V, 3), то Максим не проговаривает это эксплицитно.

Таким образом, иерархия природно причаствующих у Максима, будучи заимствована из дионисиевского учения об иерархии причаствующих, с одной стороны, восходит через Дионисия к неоплатонической триаде *Бытие — Жизнь — Ум*, а с другой — в отношении звена, обуславливающего природную причастность согласно *чувству*, — оно восходит к учению Григория Нисского и через него к библейско-космогоническому порядку природного сущего.

14. Кроме того, в этом отрывке из 7-й «Амбигвы» у Максима собрано несколько дионисиевских концептуальных понятий, связанных с тематикой иерархии причаствующего, разбросанных у Дионисия по тексту его трактата «О Божественных именах». Это понятия соразмерности (ἀναλογία, см. «О Божественных именах», I, 2: 110.13; IV, 1: 144.5; IV, 33: 178.17 (Suchla); об этом понятии у Дионисия см.: Golitizin, A., hierom. (1994) *Et Introibo Ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessalonike: 86ff.) и пригодности (ἐπιτηδειότης; см. «О Божественных именах», I, 5: 118.1; IV, 4: 147.17, 148.18; IX, 10: 214.4 (Suchla)), предполагающие концепт меры природной причастности для различных видов тварных сущих.

Здесь можно задаться вопросом о том, имеет ли место у Максима (как это было у Дионисия) соответствие между порядком звеньев иерархии причаствующего и каким-либо порядком в рамках того, к чему это причаствующее причаствует. То есть это вопрос о том, есть ли у Максима аналог имевших место в системе Дионисия причаствуемых выступлений — начал, которые соответствуют неоплатонической триаде (тетраде) (*Благо*) — *Бытие — Жизнь — Ум* и которым причаствуют звенья иерархии причаствующего сущего.

В только что приведенном отрывке из Максима («Амбигва», 7, PG 91, 1080A — B) говорится о причастности тварных сущих, согласно их природным способностям, к Богу. Ближайший контекст этого отрывка, как и другие места из Максима, указывают, что, согласно ему, видам тварного сущего соответствуют в Боге сущие прежде веков логосы, посредством которых Бог творит тварное сущее: в «Амбигве» 7 (PG 91, 1080A — C) Максим говорит о логосах ангелов, логосах сил и сущностей горнего мира, логосах людей, а также логосах всего существующего.

Однако можно попытаться специфицировать то, к чему в Боге причастны эти причаствующие природные способности сущностной пригодности, жизни, чувства, разума и ума, имея в виду и собственно неоплатоническую триаду (тетраду) (*Благо*) — *Бытие — Жизнь — Ум*, генетически (через Дионисия Ареопагита) повлиявшую на формирование у Максима его учения об иерархии причаствующих природных способностей. Действительно, как это видно из сказанного выше, Максим иногда упоминает причаствуемые *Благо*, *Бытие, Жизнь, Ум* в своем богословском языке.

Итак, очевидно, в качестве таких причаствуемых тварным сущим начал не могут рассматриваться *Бытие, Жизнь, Ум*, когда Максим относит их к Лицам Троицы, как это имеет место в 24-й «Амбигве», поскольку Лица Троицы не могут причаствоваться тварным сущим.

Далее, в «Главах о любви», 3.24–25, в контексте заимствованной у Дионисия триады *Благо — Бытие — Премудрость*, о *бытии* (а также *приснобытии*) говорится одновременно как о свойстве Божием и о том, чем человек обладает природно, в силу своей природной причастности к Божеству. Можно вспомнить также известное место из «Глав о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия», 1.48, где Максим ведет речь о причаствуемых вневременных делах Божиих (τά

ἔργα), каковыми являются *Благо*, *Жизнь*, *Бессмертие*, *Простота*, *Неизменность*, *Беспредельность*, созерцаемые окрест Бога. Среди этих свойств *Благо* и *Жизнь* включены и в дионисиеву тетраду.

Таким образом, можно сказать, что учение о высших причаствуемых — звеньями иерархии природно причаствующего — началах, соответствующих неоплатонической триаде (тетраде) (*Благо*) — *Бытие — Жизнь — Ум,* у Максима разработано слабо. Тем не менее можно говорить о *Бытии* и *Жизни* как таких началах — Божественных свойствах или делах, причаствуемых соответствующими природными способностями тварных сущих (причаствуемая же *Премудрость*, о которой говорится в «Главах о любви», 3.25, в отличие от дионисиевского дискурса, у Максима соответствует не природной способности человека, а расположению воли, и поэтому мы не можем упомянуть ее в ряду начал, входящих в неплатоническую триаду и природно причаствуемых тварным сущим).

3. Теперь обратимся к неоплатонической триаде *Бытие — Жизнь — Ум* в рамках темы природной иерархии причаствующих у Иоанна Дамаскина.

Остановимся на следующем месте из «Точного изложениия православной веры»:

> Благой... Бог... не потерпел, чтобы Благо, то есть Его природа, существовало в одиночестве, и к нему ничто не было бы причастно (μετεχόμενον). Ради этого Он, во-первых, сотворил умные и небесные силы (τὰς νοερὰς καὶ οὐρανίους δυνάμεις); потом — видимый и чувственный мир; затем — человека, состоящего из умного и чувственного (ἐκ νοεροῦ καὶ αἰσθητοῦ). Посему все возникшее благодаря Ему приобщено Его Благости по бытию (κατὰ τὸ εἶναι) (ибо Он Сам для всего бытие (τὸ εἶναι), так как сущее — в Нем[15], не только потому, что Он Сам привел его из небытия в бытие, но и потому, что Его энергия сохраняет и содержит то, что возникло благодаря Ему), а особенно живые существа (τὰ ζῷα) (ведь они приобщены к Благу и поскольку существуют, и поскольку причастны (μετέχειν) жизни). Разумные же существа (τὰ λογικὰ) [приобщены к Благу] и по вышесказанному, и по разумности (κατὰ τὸ λογικόν); и эти существа — в большей сте-

15. Рим. 11, 36.

> пени, ибо они некоторым образом более родственны (οἰκειότερα) с Ним, хоть Он и превосходит все без сравнения[16].

Следуя тому, что я называю платонической парадигмой причастности[17], — то есть парадигме, в рамках которой нечто причаствующее природе чего-то не становится в силу этой причастности той же природы, что причаствуемое, — Дамаскин ведет речь о том, что все тварное сущее природно причаствует к Богу как к Благу, каковое есть Его природа[18]. Развивая эту мысль, Дамаскин говорит о способе причастности к Божеству живых и разумных существ, каковые, согласно ему, причаствуют к Богу посредством своих природных способностей, причем таким образом, что каждая последующая способность и причастность вбирает в себя предшествующие. А именно: живые существа причаствуют к Богу посредством *бытия* и *жизни*; разумные же — посредством *бытия, жизни и разума*. Здесь четко просматривается неоплатоническая триада *Бытие — Жизнь — Ум*.

По сравнению с перечнем причаствующих природных способностей, перечисляемых Дионисием Ареопагитом и Максимом Исповедником, у Дамаскина отсутствует *умное* в качестве отдельно-

16. Точное изложение православной веры 4 XIII (86): 2–14 (Kotter), пер. А. А. Бронзова и Д. Е. Афиногенова, с изм.

17. В целом Иоанн Дамаскин в своих сочинениях использует все возможные для его времени парадигмы причастности в приложении к сущности (природе): *платоническую*, *аристотелевскую* и *неоплатоническую*. *Платоническая* парадигма находит свое проявление, например, в месте «Три защитительных слова», 3.33, а также в вышеприведенной цитате из Дамаскина; *аристотелевская* парадигма проявляется в «О свойствах двух природ во едином Христе», 7; *неоплатоническая* парадигма используется в следующих местах: «О свойствах двух природ во едином Христе», 11: 9–10 (Kotter); «Точное изложение православной веры», 7 (51). В силу использования Дамаскиным всех трех выделенных мною парадигм причастности к сущности можно отметить даже некоторую противоречивость в его высказываниях по этому вопросу. А именно: в трактате «Три защитительных слова», 3.33, говорится о причастности святых к Божественной сущности, тогда как в сочинении «О свойствах двух природ в едином Христе», 11: 9–10 (Kotter), идет речь о непричаствуемости сущности Божества. Подробнее см.: *Бирюков Д. С.* Парадигмы причастности и проблематика универсалий у Иоанна Дамаскина // Вестник Орловского государственного университета. Серия: новые гуманитарные исследования. 2013. 6 (35). С. 162–166.

18. Как кажется, нет оснований думать, что, говоря здесь о причаствующем природными видами Благе как том, что составляет природу Божества, Иоанн использует понятие природы в техническом значении этого понятия — в смысле того, чем обладают ипостаси Троицы. Полагаю, что Дамаскин использует понятие природы здесь не в этом значении, но — имея в виду, что Благость является существенным свойством Бога.

го звена, а также звено *чувствующее*. Как кажется, ход мысли Дамаскина в этом отрывке предполагает отождествление *умного* (νοερός) и *разумного* (λογικός), поскольку сначала он ведет речь о сотворении Богом умных сил и человеческого существа, содержащего в себе в том числе умное начало, а далее, развивая мысль, он говорит о разумных существах (τὰ λογικὰ) как о причаствующих к Богу согласно разумности, а также как о наиболее причастных к Богу, очевидно подразумевая, что эти разумные существа являются носителями упомянутого умного начала. Тот факт, что Дамаскин в своей иерархии природно причаствующего не упоминает звено *чувствующее,* можно объяснить тем, что хотя он заимствует парадигму этой иерархии у Дионисия Ареопагита, однако при перечислении ее звеньев опирается не на дионисиев перечень звеньев иерархии причаствующего, где у Ареопагита представлен порядок, содержащий звено *чувствующего*[19], но на дионисиевское описание причаствуемых выступлений Божества: *Благо, Сущее, Жизнь* и *Премудрость*[20], — и, выстраивая свою иерархию причаствующего, он исходит из этого перечня причаствуемых выступлений. При этом, в соответствии со стандартным для Дионисия и Максима именем для соответствующего звена иерархии причаствующего, Дамаскин изменяет *премудрость* на *разум*.

Близость Иоанна Дамаскина к Ареопагиту находит свое проявление и в словах Дамаскина о том, что существо, наиболее богатое в плане обладания природными способностями, позволяющими причаствовать к Богу (то есть разумное существо), является наиболее родственным с Богом. Та же мысль встречается и у Дионисия, когда он говорит об иерархии причаствующих: то, что обладает наибольшим количеством природных совершенств (умное сущее), наиболее близко к Богу[21].

Наконец, следует отметить, что у Дамаскина, кажется, отсутствует учение о причаствуемых началах, к которым причаствуют звенья природной иерархии сущего; Дамаскин ведет речь о причастности существ через их природные способности непосредственно к Богу, или к Божественному природному Благу, но не к неким высшим реалиям, как бы универсалиям-до-вещей, соответствующим природным способностям тварных существ, как

19. О Божественных именах V, 3.

20. Там же, 1–2.

21. Там же, 3: 182.3–4 (Suchla).

это ярко выражено в учении Дионисия и, хотя и не очень отчетливо, — у Максима.

4. Таким образом, мы проследили аспекты влияния неоплатонической тетрады *Благо — Бытие — Жизнь — Ум* на богословский язык Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина. Имея в виду вышесказанное, можно отметить, что это влияние достаточно отчетливо заметно в плане учения этих авторов об иерархии причаствующего сущего. В отношении же трансцендентных причаствуемых начал влияние этой тетрады если и можно различить у Максима Исповедника, то в смазанном виде; у Дамаскина же, кажется, оно отсутствует. При этом, если у Максима порядок звеньев иерархии причаствующих определяется соответствующей дионисиевской иерархией *причаствующих*, то у Иоанна Дамаскина в отношении порядка звеньев иерархии причаствующих прослеживается влияние порядка в иерархии *причаствуемых* начал, как он дан у Дионисия. С этим связан тот факт, что у Максима в этом отношении влияние неоплатонической тетрады сочетается с линией учения Григория Нисского об иерархии сущего, восходящего к описанному в Библии порядку творения (что проявляется в наличии в иерархии причаствующих звена *чувствующее*); в иерархии причаствующих же у Дамаскина эта линия отсутствует.

Так неоплатоническая тетрада *Благо—Бытие—Жизнь—Ум* преломляется в учениях Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина[22].

Библиография/References

Бирюков Д. С. «Восхождение природы от малого к совершенному»: синтез библейского и античного логико-философского описаний порядка природного сущего в 8-й гл. *Об устроении человека* Григория Нисского // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Отв. ред. М. Петрова. Вып. 2. ИВИ РАН, ИФ РАН: Аквилон, 2014. С. 221–250.

Бирюков Д. С. Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 3 (32), 2014. С. 304–326.

Бирюков Д. С. Парадигмы причастности и проблематика универсалий у Иоанна Дамаскина // Вестник Орловского государственного университета. Серия: новые гуманитарные исследования. 2013. 6 (35). С. 162–166.

22. В следующей статье этой серии я рассмотрю учение об иерархии сущего в паламитских спорах, где неоплатоническая триада опять, как и у Дионисия, становится связанной с порядком причаствуемых трансцендентных начал.

Biriukov, D. (2015) «'Ascent of Nature from the Lower to the Perfect': Synthesis of Biblical and Logical-Philosophical Descriptions of the Order of Natural Beings in the *De opificio hominis* 8 by Gregory of Nyssa», *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*, vol. 11: *Patrologia Pacifica Quarta*, eds. B. Lourié, V. Baranov.

Biriukov, D. (2014) «Ierarkhii sushchego v patristicheskoi mysli. Grigorii Nisskii i Dionisii Areopagit» [Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 3 (32): 304–326.

Biriukov, D. (2014) «'Voskhozhdenie prirody ot malogo k sovershennomu': Sintez bibleiskogo i antichnogo logiko-filosofskogo opisanii poriadka prirodnogo sushchego v 8-i gl. Ob ustroenii cheloveka Grigoriia Nisskogo» [«Ascent of Nature from the Lower to the Perfect»: Synthesis of Biblical and Logical-Philosophical Descriptions of the Order of Natural Beings in De opificio hominis, 8 by Gregory of Nyssa], *Intellektual'nye traditsii v proshlom i nastoiashchem*. T. 2. IVI RAN, IF RAN: Akvilon: 221–250.

Biriukov, D. (2013) «Paradigmy prichastnosti i problematika universalij u Ioanna Damaskina» [Paradigmes of participation and problematics of universals in John of Damascene], *Vestnik Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: novye gumanitarnye issledovanija 6* (35): 162–166.

Die Schriften des Johannes von Damaskos (1969–1988), hrsg. B. Kotter. 5 Bände. Berlin. (Maßgebliche kritische Gesamtausgabe).

Dillon, J. (2012) «Philosophy and Theology in Proclus and Maximus the Confessor», *Quaestiones Disputatae*. Selected Papers on the Legacy of Neoplatonism, pp. 37–55.

Golitizin, A., hierom. (1994) *Et Introibo Ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessalonike.

Thunberg, L. (1984) *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press.

Thunberg, L. (1965) *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund.

Patrologia Graeca, ed. J. P. Migne. T. 12; 91.

Perl, E. (2007) *Theophany: the Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. New-York.

Pseudo-Dionysius Areopagita (1990) *De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla. Berlin: De Gruyter. (Patristische Texte und Studien 33).

Sherwood, P. (1955) «Introduction», *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity,* trans. and annot. by Polycarp Sherwood, O. S. B., S. T. D. Paulist Press (Ancient Christian Writers).

Селезнев Н. Н. Pax Christiana et Pax Islamica: Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке. М.: РГГУ, 2014. — 268 с.

Рецензируемая монография обобщает исследования Н. Н. Селезнева в области конструктивного социального и интеллектуального взаимодействия религиозных сообществ. Автор основывается на изучении исторического опыта, засвидетельствованного в оригинальных (арабских) теоретических сочинениях. Н. Н. Селезнев публикует и анализирует источники, позволяющие осуществить теоретическую реконструкцию ситуации плодотворного сосуществования религиозных сообществ обширного культурного пространства исламского мира. Привлеченный материал используется в качестве фундамента, дающего возможность проследить историческую логику выстраивания взаимоотношений между конфессиональными группами, ориентированными на ценности традиции. Данные об историческом опыте такого взаимодействия ранее недостаточно учитывались исследователями: во многих работах преобладает подход, выявляющий главным образом полемическое содержание письменных памятников арабской культуры соответствующего периода. Исследования, затрагивающие аспект творческого взаимодействия различных и исторически оппонировавших друг другу христианских конфессий в контексте развития арабской культуры — что привело к формированию по сути экуменической парадигмы взаимодействия, — единичны, а потому рассматриваемая работа представляет особый интерес.

Материалы книги выстраиваются в логическую последовательность в свете обстоятельного труда «Свод основ религии и внятная суть достоверного знания» (*Маджмӯʿ уṣӯл ад-дӣн ва-масмӯʿ маḥṣӯл ал-йаḳӣн*). Его автор — арабо-коптский энциклопедист XIII века ал-Муʾтаман Абӯ Исḥāḳ Ибрāхӣм ибн ал-ʿАссāл, происходивший из влиятельного семейства интеллектуалов — *ʾАвлāд ал-ʿАссāл*. Это философско-богословское сочинение

«основывается на наследии предшественников, творения которых [Ибн ал-ʿАссāл] встраивает в систематическое изложение философски осмысленного христианского учения. Обзор автора охватывает известные ему конфессии, и у всех из них он желает увидеть разумные построения, отметить противоречивые положения и указать на возможность их рационального преодоления» (стр. 8). В «Своде» Ибн ал-ʿАссāля, среди обилия привлеченного материала, мы находим изложение раздела сочинения «достойного священника Наẓӣфа ибн Йумна, врача багдадского, мелькита», пересказ сочинения «Илии, митрополита Иерусалима, на ту же тему, которое он назвал "[Книга] общности веры и краткого изложения религии" (и [еще] говорили, что это [сочинение] ʿАлӣ ибн Дāвӯда)», краткую версию трактата «Как постичь истинность вероисповедания» «почтеннейшего, единственнейшего, знающего, достойного, мудреца, философа и врача Ḥунайна ибн Исḥāḳа» и воспроизведение «Главы одиннадцатой из сочинения Ибн аṭ-Ṭаййиба, несторианина, с перечислением мнений людей о единстве и их доводов». Все эти части представлены в рецензируемой книге. Особенно следует отметить главу, посвященную «[Книге] общности веры и краткого изложения религии». Автором книги не только дается перевод и источниковедческий разбор этого произведения, но приводится и сам оригинальный текст по рукописи на каршуни (так называется запись арабского текста сирийскими буквами) по рукописи Ar. 657 из Ватиканской библиотеки. Как отмечает Н. Н. Селезнев, «судьба этого произведения оказалась не менее "экуменической", чем замысел его автора. Созданный книжником-"яковитом", этот трактат приобрел распространение под именем "переписавшего" его "несторианского" митрополита, был использован коптским богословом, описан ученым-маронитом, переписан "халдейским" письмом... и, наконец, привлекался как свидетельство древности двуперстия историками русского староверия» (стр. 43–44).

Изучение источников Ибн ал-ʿАссāля в рассматриваемой книге вписано в более широкий контекст. Книга открывается главой о встрече византийского императора Ираклия с католикосом восточносирийской Церкви Ӣшōʿйавом II (VII в.), завершает ее исследование литургического трактата арабо-коптского автора — обзора особенностей христианских сообществ на Востоке, как традиционных восточнохристианских, так и состоявших из пришедших на Восток деятелей Запада — франков. Таким образом, рецензируемая книга может рас-

сматриваться и как серия увлекательных экскурсов в различные области интеллектуального творчества представителей христианского сегмента средневекового мусульманского Востока. Показаны интенсивные культурные контакты, отмечены объединительные тенденции, откуда происходит и название книги — *Pax Christiana et Pax Islamica*, — обыгрывающее тему поисков христианского единства в связи с развитием арабо-мусульманской мысли.

Книга демонстрирует обширную эрудицию Н. Н. Селезнева, свободно ориентирующегося в огромном корпусе исторических источников. Среди очевидных достоинств книги отметим также мастерское владение ее автором классическими (греческий, латынь) и восточными (сирийский, арабский) языками. Тексты на них приводятся в оригинале и авторском переводе, что значительно повышает научную ценность труда. Пожалуй, единственный упрек, который можно было бы адресовать автору в связи с переводом, — это очевидные однотипные арабизмы, проистекающие из стремления передать союзом «и», стоящим в начале фразы, соответствующее арабское *ва*, а также скрупулезное следование арабскому оригиналу в передаче других союзов или иных частей речи, играющих в оригинале роль связки между предложениями («затем», «потом» и т. д.). Такая скрупулезность была бы оправдана, если бы арабский синтаксис мало отличался от русского. Дело, однако, обстоит противоположным образом, и передача буквы текста может в данном случае оказаться отступлением от самой идеи перевода, поскольку фактически искажает текст, создавая у русского читателя ощущение искусственности и нарочитости там, где в арабском оригинале есть только следование языковой норме.

К какой области знания следовало бы отнести книгу Н. Н. Селезнева? При кажущейся простоте вопроса ответить на него не так-то просто. С одной стороны, подзаголовок, содержащий слово «история», как будто определяет жанр исследования как исторический. Против этого трудно что-то возразить, однако такая характеристика не исчерпывает содержания книги. Автор выступает не только как историк, но и как филолог, и эта филологическая направленность труда заметна и в том внимании, какое он уделяет текстам, и в бережном, любовном обращении с первоисточниками, и даже в доле объема текстового пространства, отданного воспроизведению оригиналов и их переводу. Текст не уходит «за ширму», не остается где-то на «исследовательской кухне» автора, а присутствует,

настойчиво и зримо, на страницах труда. Между этими двумя ипостасями (надеюсь, автор простит мне иносказательное употребление слова, в его книге играющее роль одного из центральных терминов) нет разделения, они органично переходят и обосновывают друг друга: история исследуется через текст, а подробное филологическое изучение текста оказывается необходимым для исторического расследования. Такой способ рассказать историю или показать жизнь и содержание текста заслуживает особого упоминания и, на мой взгляд, составляет существенное достоинство авторского стиля.

Но дело, конечно, не только в стиле. Подобное сочетание: история через текст и текст, вплетенный в историю, — дополняется еще одним, не менее существенным обстоятельством. Автора интересует не только слово текста, но и стоящая за ним, пусть и не высказанная прямо, мысль; не только история как событийная цепь, но и причины, ее породившие и сформировавшие. Исследование Н. Н. Селезнева тяготеет, на мой взгляд, к философичности, — к тому, чтобы заглянуть за очевидное, т. е. представленное взору, чтобы понять, чем оно оправдано и как стало возможным. Поэтому отдельные статьи-исследования, составившие книгу, объединяются не только на внешнем, событийно-историческом, но и на внутреннем, идейно-теоретическом уровне. Продвигаясь от одного раздела книги к другому, мы начинаем постепенно понимать, как же стало возможным это плодотворное сосуществование Pax Christiana и Pax Islamica, не уничтожаемое, а наоборот, подпитываемое неустранимыми догматическими разногласиями между двумя исповеданиями, не говоря уже о внутренних различиях ветвей каждого из них. Вероятно, это стало возможным не в последнюю очередь благодаря единому мыслительному пространству, заданному и сформированному общими мыслительными моделями. Из таких, очевидно просматривающихся в тексте, назову две, принадлежащие к числу наиболее употребительных и важных в теоретическом дискурсе арабо-мусульманской культуры: это *ʾаṣл-фарʿ* (корень-ветвь) и *лафẓ-маʿнан* (слово-смысл). Эти модели привлекаются, насколько можно судить, и христианскими авторами при обсуждении вопроса единства и многообразия вероисповеданий (см. стр. 39, 88 и др.). Мыслительные модели носят формальный, а значит, не зависящий от конкретного содержания характер, они стоят, так сказать, выше догматических (содержательных) различий. Не исклю-

чено, что в основании взаимопонимания, не разрушенного догматическими различиями и обеспечившего взаимное сосуществование и культурный обмен двух миров, лежало не в последнюю очередь именно использование единых мыслительных приемов, формализуемых как названные модели, терминологически маркированные, а значит, легко узнаваемые и воспроизводимые во всей полноте их логики слушателем.

Читатель, уверен, получит не только пользу, но и большое интеллектуальное наслаждение от труда Н. Н. Селезнева. Начиненная, казалось бы, до отказа научным аппаратом и всякого рода ссылками, книга тем не менее удержала свежий, живой стиль и не покрылась скучной кабинетной пылью. Автор как будто вводит нас в круг своих хороших знакомых, которые приглашают к разговору и хотят разделить с нами свои заботы и обогатить результатами своих раздумий. Пожелаем же читателю испытать радость знакомства с этим трудом, а его автору — и дальше идти избранным путем, не выбиваясь из своей колеи.

А. Смирнов

Noble, Samuel and Treiger, Alexander (2014) *The Orthodox Church in the Arab World, 700–1700: An Anthology of Sources*/Foreword by Metropolitan Ephrem (Kyriakos). DeKalb, IL.: Northern Illinois University Press. — 355 p.

Книга «Православная Церковь в арабском мире (700–1700 гг.): Антология источников», составителями которой выступили Сэмуэл Ноубл, соискатель докторской степени в области религиоведения Йельского университета, и Александр Трейгер, доктор философии (ислам и ближневосточное христианство), доцент университета Дальхауси (Канада), состоит из трех основных частей — введения (pp. 3–39), последовательности глав, содержащих соответствующие источники или их фрагменты, публикация которых (в английском переводе) предваряется предисловием переводчика и сопровождается библиографией (40–275), и, наконец, обстоятельных примечаний к вводному и источниковедческому разделам (277–349). Издание содержит также указатель библейских и коранических цитат (354–366), именной указатель (366–375), предисловие Ефрема (Кириакоса), антиохийского православного митрополита Триполи, ал-Кӯры и окрестно-

стей (vii — viii) и сведения об исследователях и переводчиках, из чьих трудов составлена настоящая антология (351–352).

Введение представляет собой последовательность глав, дающих обзор истории арабского христианства. Открывается оно главой «Арабское христианство — пренебрегаемая область церковной истории», в которой авторы указывают на контраст между богатством наследия этой части христианского мира и скудостью внимания, уделяемого ему историками христианства. Невозможно не солидаризироваться с авторами в их сожалении по этому поводу. Дело отнюдь не в том, что некая «национальная традиция» оставлена без должного внимания. Арабское христианство включает в себя поразительное многообразие, этническое, культурное, конфессиональное, политическое, с неисчислимым количеством связей, расходящихся во все стороны, как в географическом, так и культурно-религиозном смысле. Следующие три главы, «Арабское христианство до появления ислама», «Арабское христианство во время жизни Муḥаммада», «Арабское христианство и завоевание мусульманами Ближнего Востока», дают историко-культурный обзор «общих» для всех конфессий арабо-христианского Востока периодов. В шести последующих главах внимание исследователей сосредотачивается на судьбах православного сообщества — «мелькитов»: «Православные арабы под Омейядским правлением», «Аббасидское владычество и рождение арабо-христианской письменности», «Православные арабы в фатимидской Палестине», «Византийское отвоевание Антиохии», «Православные арабы под правлением крестоносцев, монголов и мамлюков», «Православные арабы под османским владычеством». Такое внимание продиктовано самим замыслом антологии.

Основной раздел книги, собственно антология, открывается главой, посвященной раннему письменному памятнику арабо-христианской мысли, созданному во 2-й половине VIII в., «Апологии христианского исповедания». Вводная часть и перевод основных дошедших до нас частей этого произведения подготовлены Марком Суонсоном (*Mark N. Swanson*). Вторая глава уделяет особое внимание известному автору этого раннего периода, Феодору Абӯ Ḳурре, бывшему в начале IX в. епископом Ḥаррāна (ныне юго-восточная Турция). Предложенный в переводе Джона Ламоро (*John C. Lamoreaux*) текст, условно обозначаемый как *Theologus Autodidactus,* — часть большого трактата «О бытии Творца и подлинной религии». В третьей главе представлены «Пре-

ния монаха Авраама Тивериадского», переведенные Кристиной Силадьи (*Krisztina Szilágyi*). Монах Авраам в ходе прений (состоявшихся ок. 820 г.) опровергает в присутствии эмира возражения трех мусульманских оппонентов и совершает призванные не оставить никаких сомнений чудеса. Текст, видимо, использовался как своего рода катехизис. Четвертая глава, «Агиография» (Джон Ламоро), составлена из трех памятников: Мученичества св. Антония Раӯḥа (пострадавшего в Раķķе в 799 г.), Мученичества св. ʿАбд ал-Масӣḥа ал-Ġассāнӣ (пострадавшего в палестинской Рамле в 857 г.) и истории мусульманина, обратившегося в христианство (и пострадавшего вследствие этого) под впечатлением от чуда, которому он стал свидетелем в церкви великомученика Георгия в Лидде. В следующей, пятой главе, Джон Ламоро представляет выдержки из всемирной истории Агапия, епископа Иерапольского (известного также как Маḥбӯб Манбиджский) X в. Предложенная часть текста посвящена истории создания Септуагинты, христианскому отношению к Священному Писанию и христианско-иудейской полемике по этому вопросу. Шестая глава знакомит читателя с жизнью и творчеством Сулеймана, епископа Газы, жившего в эпоху неуравновешенного халифа Ал-Ḥāкима (996–1021). Выдержки из поэтических творений этого автора здесь впервые представлены в переводе (выполненном Сэмуэлом Ноублом). В следующей главе Сэмуэл Ноубл представляет читателю выдающегося деятеля арабо-христианского Востока ʿАбд Аллāха ибн ал-Фадла ал-Анṭāкӣ (XI в.), диакона и плодотворнейшего переводчика библейских текстов и церковной книжности с греческого на арабский, жившего в эпоху «византийской реконкисты» — в отвоеванной греками Антиохии. Две следующие главы подготовлены Александром Трейгером: одна посвящена произведению «Умный рай» — анонимному трактату о духовной жизни, который был первоначально написан по-гречески, а затем переведен на арабский язык (см. о нем специальную публикацию А. Трейгера в тематическом выпуске журнала «Символ» № 58); в другой представлен арабо-православный епископ Хомса и его трактат о священстве. Десятая глава, авторства Сидни Гриффита (*Sidney H. Griffith*), знакомит читателя с «Посланием мусульманскому другу» Павла, монаха из Антиохии (в историю церковной письменности он вошел как Павел Антиохийский и Бӯлус ар-Рāхиб — Павел-Монах), ставшего в начале XIII в. арабо-православным епископом Сидона (ныне

в Ливане). Две следующие главы — одиннадцатая, «Патриарх Макарий Ибн аз-Заʿӣм», представляющая небольшой трактат о значениях имен святых, в переводе Николая Игоревича Серикова, и заключительная двенадцатая, «Павел Алеппский», подготовленная Иоаной Феодоров (*Ioana Feodorov*), — посвящены уже хорошо известным русскому читателю деятелям православного Востока. Описание путешествия Антиохийского Патриарха Макария (1647–1671), составленное его сыном, известным в России под именем Павла Алеппского, представляет собой чрезвычайно важный памятник истории, культуры и быта стран, через которые пролегал путь посланцев с Востока. Он получил широкую известность как среди исследователей, посвятивших этому травелогу множество работ, так и среди любителей восточнохристианской книжности.

Читатель, ознакомившийся с текстами, представленными в антологии, и вводными статьями, подготовленными ее авторами-составителями, оказывается введенным в круг важнейших материалов и основных проблем изучения православного Востока. Такое добротное введение, несомненно, сослужит добрую службу не только западной аудитории, которой антология адресована в первую очередь, будучи университетским изданием на английском языке, но и широкому кругу интересующихся христианским Востоком и сопереживающих его судьбам. Вместе с тем антология оставляет не вполне решенным вопрос репрезентативности представленных в ней материалов. Если цель издания — ознакомить исследователей истории христианства и христианской письменности с наследием арабо-христианского Востока, то можно было бы предполагать, что в книге будут представлены *известнейшие* памятники этой культуры. Но в первом же абзаце предисловия, предпосланного антологии митрополитом Ефремом (Кириакосом), читатель находит предуведомление, что антология ознакомит его «со многими творениями, прежде неопубликованными и *неизвестными и по-арабски*». Означают ли эти слова, что в среде нынешних представителей арабо-православной традиции их собственное классическое наследие предано забвению, или же что некоторые из отобранных составителями антологии памятников не входят в основной корпус традиции? Судя по заключительным словам введения (p. 39), сами составители считают верным скорее первый ответ на этот вопрос и видят свою задачу в том, чтобы посредством своих изысканий возвратить преданные забвению письменные памятники самим при-

верженцам арабо-православной традиции, одновременно предоставив к ним доступ всем интересующимся. Решение же вопроса репрезентативности, видимо, станет возможным тогда, когда будут опубликованы еще несколько десятков томов, подобных рассматриваемому в этой рецензии.

К числу технических недостатков издания следует отнести именной указатель, не учитывающий множества весьма значимых для исследователя имен из обширного (pp. 277–349) раздела примечаний. Найти их можно лишь в результате сплошного прочтения данного раздела, набранного к тому же мелким шрифтом. Это обстоятельство резко снижает справочную полезность книги. Впрочем, конверсия книги в электронный формат (на момент написания рецензии издателем предусмотрено предоставление читателям этой книги в формате *Kindle*) проблему решает — поиск в этом случае становится возможным осуществлять автоматически.

Н. Селезнев

Beaumont, Justin and Baker, Christopher (eds) (2011) *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*. London: Continuum, 2011. — 276 p.

В последнее время все чаще предметом обсуждения становится возрастающая роль религии в западных обществах. Это связано в первую очередь с изменениями, которые происходят в самих этих обществах. Здесь можно выделить три основных фактора. Во-первых, возросшая социальная мобильность и главным образом миграция в западные страны носителей иных культур и вероисповеданий, что приводит к культурной и религиозной плюрализации. Во-вторых, активизация социальной деятельности религиозных организаций, которая стимулируется институциональными изменениями в административном управлении некоторых европейских стран[1]. Эти изменения заключаются в передаче полномочий «на места», т. е. администрациям более низкого уровня, а также в передаче функций по оказанию социальных услуг негосударственным организациям, среди которых свою нишу занимают и религиозные организации. Причем нередко роль последних весьма значительна: к примеру, как от-

1. В частности, в рецензируемой работе речь идет о Великобритании и Голландии.

мечают некоторые авторы рецензируемой книги, такая организация, как «Армия спасения», является одним из крупнейших благотворителей в Великобритании, а также крупным деятелем в сфере предоставления приюта для большинства уязвимых групп в Амстердаме[2]. Наконец, третий фактор — рост религиозно окрашенного терроризма, который связывают с фундаменталистскими группами.

Как отмечают редакторы книги, это привело к тому, что «XXI век развивается по сценарию, альтернативному сценарию века XX, который, будучи веком человеческой рациональности и технологического прогресса... поставил общественную и культурную значимость религии под вопрос. В нынешнем же веке, напротив, религиозные сообщества и духовные ценности вернулись в центр общественной жизни, и особенно это касается государственной политики, управления и социальной идентичности».

Вышеперечисленные социальные изменения привели к возникновению термина «постсекулярный», который используется для обозначения общественных изменений с учетом религиозного фактора. Данный термин активно использует Юрген Хабермас. Так, он говорит о необходимости постсекулярного самопонимания общества, поскольку «нужно считаться с активным продолжением существования религии в среде, которая становится все более секулярной»[3]. Согласно Хабермасу, государство призвано оставаться секулярным, однако секулярность не должна распространяться на общественную сферу, в которой заметную роль играют религиозные акторы. При этом последние могут использовать свойственный им религиозный язык и даже вправе ожидать, что остальные участники общественной дискуссии окажут им содействие в деле перевода религиозных убеждений на общедоступный секулярный язык[4]. Таким образом, речь идет о диалоге между «религиозными» и «секулярными» общественными акторами.

Именно эту концепцию «постсекулярного» используют редакторы рецензируемой книги Джастин Бомон и Крис Бейкер. Научные интересы Д. Бомона (Университет Гронингена, Нидерланды) лежат в сфере го-

2. В зависимости от контекста в качестве уязвимых групп могут рассматриваться дети, женщины, инвалиды, пенсионеры, ветераны, мигранты и др. группы населения.

3. Habermas, J. (2005) «Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism», *The Journal of Political Philosophy* 13 (1): 26.

4. Habermas, J. (2006) «Religion in the Public Sphere», *European Journal of Philosophy* 14: 9–10.

родской политики; в частности, его интересуют вопросы социальной справедливости и роли религиозных организаций в городах. К. Бейкер (Университет Честера, Великобритания) занимается религиозным измерением городского пространства, политики и гражданского общества. Рассматриваемая книга представляет собой сборник статей, большая часть которых написана авторами из Великобритании. В сборнике с разных позиций и на различном материале рассматривается роль религии в общественном и городском пространствах, но при этом — в общей перспективе, заданной концепцией «постсекулярного». Ниже будут кратко представлены наиболее интересные тексты.

Рахиль Чапмен и Лейла Хамалайнен в своей статье утверждают, что религия является важным фактором гражданской активности и волонтерства в Великобритании. В то же время не стоит и переоценивать роль религии, так как, во-первых, на гражданскую активность и волонтерство оказывает влияние не номинальная принадлежность к той или иной религии, а религиозная практика; во-вторых же, религиозный фактор в данном случае не является единственным, так как не меньшее влияние оказывают уровень образования или обладание собственностью.

Авторы выделяют четыре основных мотива участия в социальной деятельности «через» религиозные организации[5]. Во-первых, это желание помочь другим: к заботе о ближнем призывают многие религии, и посредством участия в деятельности религиозных организаций люди пытаются претворить этот призыв в жизнь. Также бывают случаи, когда некое сообщество[6] оказывает помощь человеку (к примеру, помогает преодолеть жизненные трудности), и у того возникает желание сделать что-то подобное в ответ. Кто-то начинает участвовать в деятельности религиозных организаций на определенном этапе своей жизни (например, после выхода на пенсию) или когда просто появляется свободное время (например, в процессе поиска работы[7]). Наконец, некоторые люди участвуют в со-

5. В английском тексте делается различение между *faith organizations* и *religious organizations*. В данной статье эти понятия используются как синонимы и переведены как «религиозные организации».
6. Из английского текста не всегда ясно, когда под словом *community* понимается религиозная община, когда светская ассоциация, а когда «сообщество» в более широком смысле (поселка или города). В данном случае имеется в виду община.
7. В европейских странах считается полезным добавить в резюме опыт волонтерства, так как подобный опыт повышает шансы соискателя на получение желаемой должности.

циальной деятельности религиозных организаций с целью личностного роста или же исходя из желания что-либо изменить в обществе. Как показывают авторы, невозможно провести четкое разделение между «религиозными» и «секулярными» мотивами участников: они всегда сложно переплетены, и даже когда «религиозный» мотив главенствует, он не является единственным. Точно так же весьма условным оказывается деление организаций на «секулярные» и «религиозные».

В статье также приведена иллюстрация той «нагрузки», которая ложится на религиозных граждан в связи с необходимостью перевода своей религиозной аргументации на секулярный язык[8]. Некоторые из опрошенных представителей религиозных организаций говорили, что в «секулярном» контексте (например, на деловых встречах) им приходится быть осторожными в использовании религиозных терминов или даже избегать их из-за опасения «звучать странно»[9].

Нинке де Витте размышляет о феномене постсекулярного, рассматривая политику властей Амстердама в отношении финансирования религиозных организаций. Автор использует подход И. Далферта, согласно которому в качестве постсекулярного целесообразно рассматривать не столько общество в целом, сколько государство и его политическую систему (именно оно является «локусом» постсекулярности). Далферт дает довольно интересную типологию государств по признаку их отношения к религии. Так, секулярное государство занимает нейтральную позицию в религиозных и нерелигиозных вопросах. Оно относится к гражданам одинаково, независимо от их убеждений, то есть не поддерживает какую-либо религию или «нерелигию» и не противостоит им, законодательно воспрещая себе вмешательство в религиозную жизнь граждан. Эта нейтральность является декларируемой позицией государства. Постсекулярное государство также не позиционирует себя как религиозное или нерелигиозное, но при этом и не провозглашает нейтральность по отношению к религии, будучи к ней индифферентным. Согласно Далферту,

8. О такой «нагрузке» часто говорит Ю. Хабермас. Например: Habermas, J. «Religion in the Public Sphere», pp. 13–16.
9. Примером участия в общественной дискуссии могут служить встречи представителей религиозных организаций с представителями органов власти или некоммерческих организаций, контакты со СМИ и проч., то есть ситуации, когда необходимо выразить позицию религиозной организации в общественном пространстве.

в обществе может быть множество религий или «нерелигий», однако в постсекулярном государстве отсутствует необходимость занимать по отношению к ним какую-либо определенную позицию (даже нейтральную).

Далее де Витте иллюстрирует нейтральность администрации Амстердама в вопросе финансирования религиозных организаций. Администрация может осуществлять адресное финансирование тех или иных религиозных групп ввиду их уязвимого положения сейчас или в прошлом (примером служит поддержка мусульманских организаций), или же придерживаться инструментального подхода, финансируя религиозные группы ради выполнения ими необходимой городу социальной функции (к примеру, деятельности по интеграции мигрантов). С одной стороны, позиция властей Амстердама не «вписывается» в концепцию постсекулярного государства Далферта, поскольку городские власти все же декларируют определенное отношение к религии; а с другой стороны, эта позиция не является единственной, что более созвучно идее постсекулярного государства.

Автор приходит к выводу, что постсекулярное государство определяет свою позицию, касающуюся поддержки религиозных организаций, не на основании общего отношения к религии, а исходя из конкретных политических интересов. Поскольку эти интересы со временем меняются, с ними меняется и характер взаимодействия органов власти с религиозными организациями, в том числе и их государственная поддержка. Тем самым, считает автор, говорить о моделях отношений государства и религии в постсекулярном государстве не имеет смысла.

Робби Б. Х. Гох в своей статье рассматривает вопрос о соотношении религии и бизнеса и предлагает весьма яркую его иллюстрацию. Начинает он с «протестантской этики и духа капитализма» М. Вебера, то есть со стремления зарабатывать деньги, идеализации аскетизма и формирования рыночной идеологии внутри церкви. Далее автор утверждает, что некоторые современные церкви настолько «впитали» в себя этот «капиталистический дух» и принципы рынка, что «аскетизм» М. Вебера был отброшен ими на второй план. Такие церкви функционируют как бизнес-корпорации; они имеют множественные источники дохода, а церковные лидеры руководят многомиллионными предприятиями и предпочитают называть себя не только пасторами, но и генеральными директорами (CEO). Автор приводит в пример мега-церковь *Hillsong Church* в Австралии, которая владеет музыкаль-

ным брендом и огромной торговой индустрией, занимается торговлей *online*, имеет крупных бизнесменов среди совета директоров и проч. Другой пример — во многом схожая с *Hillsong* сингапурская мега-церковь.

Коммерциализация церквей и их лидеров иногда сопровождается непрозрачностью их финансовой деятельности и приводит к судебным искам. Таким образом, «слияние с рынком» не всегда происходит бесследно для морального авторитета церкви, но при этом является социальным фактом и примером включенности религии в жизнь современного города.

Ангус Пэдиссон в своей статье предостерегает от того, чтобы провозглашать эпоху постсекуляризма и радоваться активному взаимодействию государства с религиозными организациями. По его мнению, это взаимодействие все еще определяется логикой секуляризма: религия — частное дело, а общественная сфера находится в ведении политики и гражданского общества. Поэтому религиозный дискурс, чтобы быть услышанным в общественном пространстве, должен быть «переведен» на секулярный язык. Религия допускается в публичную сферу лишь в определенных формах, в противном случае она неизбежно наталкивается на регулятивные барьеры. Церкви приходится приспосабливаться к универсальным понятиям и ценностям гражданского общества и государства — вместо того, чтобы самой определять их значение. В этом заключается опасность для самой церкви, поскольку, если она встраивается в логику секуляризма, это неизбежно приводит к ее трансформации. Согласно «секулярной» логике, религия есть набор частных убеждений и обладает лишь инструментальной ценностью. Напротив, для христианина ценности обретают смысл лишь в свете Евангелия и церковной жизни, а социальная активность неразрывно связана с религиозными практиками, в том числе с молитвой, богослужением и чтением Св. Писания. Автор считает, что религия не является лишь частным делом, поскольку ее интересуют и общественные вопросы, также имеющие отношение к религиозной вере. Он утверждает, что религиозные акты — молитва, Евхаристия и проч. — являются политическими актами и что главная задача церкви состоит в том, чтобы «быть верной», и лишь затем — эффективной.

В других статьях сборника также представлены интересные взгляды на религиозное присутствие в современном городе. Так, Джон Ид утверждает, что феномен постсекулярного следует изучать в длительной исторической ретроспективе (не толь-

ко в период после Второй мировой войны) и описывает религиозную ситуацию и религиозный плюрализм в Англии в XIX–XX вв. Некоторые авторы отмечают, что, несмотря на процесс секуляризации, религия все равно присутствовала в общественной жизни западных обществ, хотя и была исключена из «официальной повестки». Многие авторы останавливаются на проблемах, которые возникают при взаимодействии государства с религиозными организациями, когда последние, помимо социальной деятельности, пытаются заниматься прозелитизмом.

В целом рассматриваемый сборник не претендует на то, чтобы представлять единый взгляд на присутствие религии в современных обществах и городских пространствах, равно как и не предлагает ответа на вопрос о целесообразности использования термина «постсекулярный». Однако ценность книги состоит в том, что собранные в ней статьи способствуют формированию исследовательского поля, в рамках которого возможно дальнейшее изучение затрагиваемых авторами вопросов.

И. Гулаков

Schönpflug, Daniel and Wessel, Martin Schulze (eds) (2012) *Redefining the Sacred. Religion in the French and Russian Revolutions*. Berlin: Peter Lang. — 226 p.

Религия и революция — сложная, богатая и яркая тема; а если позволить себе выйти за рамки нейтрального академизма — драматическая и зловещая. Она привлекала и будет привлекать к себе интерес самого разного свойства. Идеологи и политики могут возводить бесчисленное количество мифологических конструкций; философы — создавать объяснительные схемы; журналисты — давать этим идеям популярные интерпретации.

Но есть и опыт историков, и один из них — перед нами. Данная книга — попытка обозначить прогресс в изучении двух великих революций, сравнение которых напрашивается само собой, — Французской и Русской, — а именно те изменения в осмыслении связки «религия-революция», которые произошли за последние десятилетия. Речь идет о переосмыслении, которое началось, применительно к Французской революции, в 1970-е гг., а применительно к Русской — в 1990-е. И хотя есть разрыв в двадцать лет, направление аналитических и интерпретационных сдвигов — схожее. В чем же состоят эти сдвиги?

Первое, что определяет динамику историографии — это введение в оборот новых источников. В случае с Французской революцией, в последние десятилетия историки обратились к тем пластам источников, до которых раньше не доходили руки (например, провинциальные архивы). В России же, где историческая память о революции еще относительно свежа, состоялось просто открытие целого массива источников, которые были недоступны. Историкам предоставлено было право описать, в духе классической формулы Леопольда Ранке, *wie es eigentlich gewesen war* — «как это было на самом деле».

В случае с Францией — и прежние историки опирались на архивы, прессу, мемуары и статистику. Но выяснилось, как это часто бывает, что прежнее «на самом деле» отличается от нового «на самом деле», отчасти в зависимости от того, *какие именно* источники используются, на каких делается акцент. Но тут возникает следующий вопрос: почему меняются приоритеты? Чем объясняется особый интерес к тому или иному массиву источников? В таких случаях в исследовательский процесс вмешиваются другие вещи — смена оптики, новые методологические инструменты, новые историософские концепции и интуиции и даже идеологические предпочтения. В случае с Россией, массовое открытие источников совпало с похожими мета-сдвигами в историографическом сознании; и, кроме того, в российском случае, куда важнее идеологическая составляющая — просто в силу того, что прямое наследие революции еще живо во плоти.

Что же именно произошло в переосмыслении места религии в революциях? Сама структура книги дает первую подсказку. В ней четыре раздела, каждый из которых состоит их двух статей — «французской» и «русской». Эти четыре раздела называются так: «Переосмысливая секуляризацию»; «Религиозное и политическое инакомыслие»; «Революционизация церкви»; «Революционные культы». Итак, логика составителей книги такова: сначала понять степень (не) религиозности обоих обществ, т. е. те исходные обстоятельства, которые могли быть предположительно причиной или фоном революций; далее — понять глубинные линии раскола внутри предреволюционного религиозного поля, чтобы проверить гипотезу о возможной причастности его (или его части) к революциям; затем — показать попытки приспособления ведущих церквей или части их к революции; и наконец — показать, как революционные режимы, сознательно или бессознательно, на-

следуют элементы «старого сакрального» и трансформируют их в новые, революционные формы.

Все эти повороты интерпретаций весьма интересны. Однако есть один базовый общий знаменатель, некий фактологический фон, который кажется неоспоримым и с которого редакторы книги начинают: обе революции были временем массового насилия над господствующими церквями — католической в одном случае и православной — в другом. Никто не может оспорить этих фактов и соответствующих цифр. Во Франции в период Революции 2000–3000 священников были убиты, а 18 000 отреклись от сана. В России из примерно 40 000 приходских церквей к 1941 г. осталось примерно 4000, а масштабы репрессий против клира были несравнимо выше; и так далее (p. 7).

Насилие во всех смыслах есть неизбежное содержание революций. То, что насилие было направлено против институтов и символов, которые освящали *Ancien régime*, совершенно понятно. Однако, как свидетельствует долгая историографическая традиция Французской революции и не такая долгая — Русской, не все так просто, как кажется на первый взгляд.

Первая программная оценка Великой революции по горячим следам, сделанная Жозефом де Мэстром, заключалась в том, что Революция была Божьей карой за грехи Просвещения; а Филипп Бюше, социалист и католик, примерно в то же время, наоборот, объявляет Революцию воплощением Божественной миссии Франции — принести в мир христианский дух братства. Великий историк Жюль Мишле предлагает еще одну интерпретацию: благодаря Революции христианская система ценностей была заменена на систему права; при этом он осторожно предполагает, что революция отчасти воспроизводила христианскую модель: она одновременно «и продолжала христианство, и отрицала его». Алексис де Токвиль развивает эту идею амбивалентности, удваивая понятие «религии»: Революция была направлена не против религии *как таковой*, а против всех земных институтов *Ancien régime*; сама же Революция была воплощением религиозного духа, ибо была вдохновлена идеями, носителями которых были «политические миссионеры».

Далее, уже в конце XIX в., начинается настоящая работа историков с архивами. Профессор Сорбонны Альфонс Олар (*Alphonce Aulard*), опираясь на новые источники, делает скептический вывод: атака на церковь объяснялась атеизмом элиты и «недохристианизированным» менталитетом крестьянства, а новые культы времен Революции —

были только театральными постановками для массовой мобилизации. Альбер Матье (*Albert Mathiez*), ученик Олара, напротив, сделал вывод о «фундаментально религиозном характере революционной политики» (тем самым продолжая линию Токвиля).

Далее, после длительного затишья, с 1970-х гг. начинается новый интерес к этой проблематике. Мишель Вовель (*Michel Vovelle*) в своих книгах «Барочное благочестие и дехристианизация в Провансе в XVIII веке» и «Революция против церкви» устанавливает безусловную причинную связь между упадком религии и революционной антирелигиозностью. Роже Шартье (*Roger Chartier*) подтверждает этот диагноз дехристианизации как причины Революции. В этот момент, однако, в историографию врывается американский историк Дейл Ван Клей (*Dale van Kley*) с книгой с говорящим названием «Религиозные истоки Французской революции» (его статья есть и в рецензируемой книге). Ван Клей радикально оспаривает устоявшийся во французской историографии консенсус о секуляризации (упадке религии) в XVIII в. как причине Революции. Важен не столько упадок религии, полагает он, сколько плюрализация ее и внутренние расколы — прежде всего между иезуитами и янсенистами, — в результате чего религиозные идеи и связанные с ними акторы и группы были важнейшей составляющей того общественного брожения, которое привело к Революции. Другие историки продолжили эту линию, даже и не соглашаясь с абсолютизацией «религиозных истоков»; они более глубоко сосредоточились на таких аспектах, как революционные ритуалы и мучительные попытки инкорпорировать часть Церкви в новый режим.

А что же в России? С самого начала осмысление связи религии с революцией было центральным вопросом — причем независимо от политического и идеологического лагеря. И, кроме того, неизбежно напрашивались аналогии: тень Французской революции нависала над русскими умами. В недрах Серебряного века бродили сложные сюжеты, с сильными эсхатологическими обертонами. Уже в «Вехах» (1909 г.) Николай Бердяев и Сергей Булгаков обращали внимание на религиозные паттерны мышления и поведения русских революционеров. Поздняя бердяевская обобщающая работа «Истоки русского коммунизма» (1948 г.) стала классической для обрамления этой идеи об амбивалентности (что напоминало некоторые интерпретации Французской революции). Авторы обзора упомина-

ют также западных историков Джона Куртиса и Дмитрия Поспеловского, сделавших акцент на антирелигиозных преследованиях; а также Гленниса Янга и Дэниеля Периса, которые описали антирелигиозную политику на местном уровне. Параллельно развивались исследования «революционной сакральности» — культа Ленина и Сталина, массовых праздничных ритуалов и проч.

Неизбежно, как и во французском случае, встает вопрос о влиянии протестной секулярной культуры, о степени массовой религиозности, о силе или слабости института Церкви *накануне* Революции, а также о причинах массового отхода от религии (если таковой был) *после* Революции. Развивая интуицию Бердяева, некоторые современные авторы — отчасти перекликаясь с тезисом о «религиозных истоках» Ван Клея — показывают, что «язык революции был привлекателен для многих верующих, т.к. он был сильно созвучен с христианской семантикой и этикой» (p. 14). Редакторы книги подчеркивают, что многие исследования демонстрируют сложные и причудливые связи между религиозными и революционными идеями, социальными акторами и паттернами массового поведения. В примечаниях они дают довольно полный список работ последних двух десятилетий, посвященных этим сложным сочетаниям.

Но то же самое происходит и в историографии Французской революции. Что же получается в результате, в чем смена парадигмы, если она есть? Вот каковы обобщения, которые мы можем сделать, следуя за редакторами книги. Во-первых, тезис о серьезной секуляризации (упадке религии) как глубокой и явной причине революций в обоих случаях представляется, в свете новых исследований, преувеличенным. Во-вторых, в нынешней историографии религия уже не является просто объектом государственной (якобинской или большевистской) политики, но динамичной областью социальных отношений, которые могут по-разному «превращаться» в условиях революционного вихря. Следовательно, в-третьих, революции были не столько явлениями принципиально антирелигиозными, сколько, скорее, представляли собой «события, свершавшиеся внутри религиозных обществ и бывшие точкой переосмысления сакрального» (p. 8).

* * *

В части, посвященной тезису о секуляризации, две статьи — Даниэля Шонпфлуга (*Danial Schönpflug*) о Франции и Грегори Фриза (*Gregory Freeze*) о России. Шонпфлуг подробно разбирает все существующие подходы к проблеме

секуляризации теоретически, и — конкретно — к вопросу о секуляризации во Франции XVIII века. Он симпатизирует недавнему пересмотру нарратива «упадка религии». Но насколько эта критика соответствует эмпирической реальности предреволюционной Франции? Видно, что автору непросто примирить свою критику с фактами: например, задавая вопрос, «насколько секулярен был Вольтер», он разводит яростную критику институтов и практик со стороны энциклопедистов, с одной стороны, и их приверженность к «религии как таковой» (в частности, в деистской версии христианства), что не выглядит вполне убедительным. Автор не может возразить против того, что янсенизм действительно сильно подорвал единство Церкви. Он не может не видеть сильного противостояния между приходским клиром и епископатом. Ему трудно закрыть глаза на резкое сокращение священнических ординаций с середины века до начала Революции. Ему нечего возразить против сокращения формул благочестия в завещаниях; факта увеличения масонских братств за счет сокращения католических; дехристианиции образности вотивных картин; против факта внутрисемейной «контрацептивной революции» (появления чего-то вроде «планирования семьи») и, наоборот, увеличения внебрачных детей, что означало ослабление авторитета заповедей; и так далее. Однако автор пытается обосновать другое объяснение: речь шла не столько об упадке религии, сколько о некоей новой модели христианства. Далее автор задается вопросом: в какой мере религиозные процессы повлияли на политический кризис, приведший к Революции? Он выделяет два подхода: тезис о «взаимосвязанном упадке религии и государства» (*joined decline*); тезис о «политико-религиозной динамике». Второй тезис — более сложная гипотеза, отражающая вышеуказанные сдвиги: она исходит из того, что Революция радикализировала все виды протеста, включая религиозные (янсенисты, протестанты, и др.), и потому нельзя отрицать, что у революции, помимо политических и социальных, были и религиозные корни.

Статья Грегори Фриза о России перед Революцией — образец строгого, ясно документированного исторического позитивизма. Фриз не может опираться на долгую историографическую традицию, как в случае с Францией, и он доверяет исключительно архивным источникам: статистике причащений; отчетам благочинных в епархиальных архивах; письмам священников и мирян в архивах Синода, и т. д. Отвергая господствующую в науке идею о «нерелевантности» религии или о «иррелигиозности» России в предреволю-

ционный период, Фриз пытается доказать, что позиции религии были прочны. Поэтому он полагает, что религия, как он пишет, была важнейшим «субверсивным фактором», приведшим к Революции (p. 52); а такую субверсивную роль религия могла сыграть именно потому, что, как пишет Фриз, дехристианизации как таковой не было, и уровень соблюдения религиозных практик оставался очень высок. Его главный аргумент в оценке высокого уровня религиозности — высокий процент исповедующихся и причащающихся — по общеимперской и епархиальной статистике (80–90%). Фриз, правда, не заостряет вопрос об обязательности ежегодного причастия, а ведь такой обязательный характер ключевого обряда может серьезно ослабить его аргументацию. Так или иначе, Фриз усматривает проблему предреволюционной церкви в другом: он выделяет «три кризиса» во время последнего царствования: (1) кризис в государственно-церковных отношениях — дезинтеграция «союза алтаря и трона»; (2) внутрицерковный кризис — между низшим и высшим духовенством, между мирянами и священством; (3) кризис, связанный со складыванием религиозного плюрализма — отчуждение православных внутри многоконфессиональной империи, где государство больше руководствовалось *raison d'etat*, чем поддержкой именно православия.

Второй раздел книги — о соотношении религиозного и политического инакомыслия, приведших к революциями; здесь находим статьи Дейла Ван Клея и Александра Эткинда. Статья Ван Клея — самая длинная и самая сложная в книге: она сталкивает гипотезы об интеллектуальном и социальном вызревании великой Революции на протяжении долгого XVIII века. Ван Клей концептуально связывает эту проблематику со становлением модерного национализма, который, однако, в XVIII в. выступал в форме «патриотизма» и был кросс-национальным, т. е. пан-европейским движением, направленным против деспотизма вообще. Заметим, кстати, что значение слова «патриот» сильнейшим образом изменилось после эпохи национализма...

Так вот, в этом движении «патриотов» Ван Клей находит религиозные истоки. Это тонкие и глубинные сюжеты. Например, по мере того как в религиозной культуре смягчается «чувство греховности», происходит «реабилитация человеческой природы», и отсюда — рецепция среди широких слоев инакомыслящих идеи естественных прав, и дальше — идеи равенства, и далее, наконец, всей просвещенческой идиомы в целом. Ван Клей отвергает классический тезис Юргена Хаберма-

са о принципиальной светскости «публичной сферы» Века Просвещения (pp. 99–100). Напротив, он находит множество важных религиозных акторов и посвящает целый раздел конфессиональному фактору в спорах между «патриотами» и «антипатриотами». Он упоминает спор янсенистов и иезуитов во Франции (говоря о янсенизме как о «католической форме кальвинизма»); роль пиетизма в немецком просвещении; религиозные обертоны дебатов между вигами и тори в Британии, в частности, о важной роли протестантских диссидентов и нонконформистов; о конфликте меннонитов с оранжистами в Голландии, и т. д.

Один сюжет в тексте Ван Клея остается не проясненным до конца. Он говорит о глубинном споре августинианской, более радикальной установки, и того, что он называет нео-пелагианизмом или нео-арминианством. Именно более строгое, дуалистическое «августинианство» оказывается идеологическим ферментом радикальных «патриотов», тогда как более мягкие варианты протестантизма (в частности, арминианского извода кальвинизма) выглядят более консервативными и лояльными. С одной стороны, это кажется естественным. С другой стороны, «реабилитация человеческой природы», деакцентировка греховности, о которых сам же автор упоминает как об истоках новых общественных идеалов, кажутся более созвучными именно со смягчением августиновско-кальвинистского ригоризма. По-видимому, здесь есть какой-то парадокс, который требует объяснения.

Если Ван Клей находит множество очевидных и подспудных связей между религиозным и политическим диссидентством в Европе XVIII в., то Александр Эткинд показывает, что связь между русским сектантским мистицизмом и Русской революцией не вполне ясна. Некоторые несомненные связи он тонко прослеживает: он говорит о значительной доле бывших семинаристов или детей священников среди народовольцев и революционеров; или показывает восторженное отношение последних к бегунам, скопцам, хлыстам или старообрядцам. Народовольцы (особенно) и (отчасти прочие) революционеры пытались «поиграть» с сектантской социальной апокалиптикой, общинной структурой, их практиками телесной и матримониальной трансгрессии, их мятежным радикализмом (p. 146; 149). Важно то, что русские секты были скорее воображаемыми (пассивными), а не реальными (активными) субъектами революционного движения: Эткинд подчеркивает, что в России не было ничего подобного тому прямому политическому участию религиозного инакомыслия, которое мы видим

в Англии XVII в. или в Америке в XVIII–XIX вв. Эткинд делает вывод: нет, в конечном итоге нельзя сказать, что Революция выросла из религиозного инакомыслия. Однако тех точек соприкосновения — реальных или воображаемых. — которые автор сам же описывает, все же достаточно для того, чтобы признать серьезность «сектантского» фактора и дополнить ими выводы Фриза о «субверсивной» роли самой господствующей церкви.

Две последующие статьи говорят о попытках адаптации господствующих церквей к революции. Они написаны Бернардом Плонжероном (*Bernard Plongeron*) и Михаилом Шкаровским. Плонжерон показывает, как ураган Революции сметает старую церковь и «революционизирует» ее часть, порождая идеи вроде «клерикальной демократии»; он прослеживает неумолимую динамику Революции от *Constitution civil du clergé* (июль 1790), создавшей новый тип «священника-гражданина» и предписывающей священникам давать «гражданскую присягу», до закона о секуляризации (сентябрь 1792 г.), который объявляет священников просто гражданами, окончательно низвергая статус священства. Репрессии против Церкви в самом разгаре. Однако, как показывает автор, активная религиозная жизнь в разных провинциях продолжается, а в центре событий оказывается такая яркая личность, как знаменитый *abbé Grégoire* (1750–1831), пылкий защитник католичества, но при этом ревностный поборник светского государства и свободы религий.

Менее аналитичная статья Шкаровского прослеживает историю обновленчества в Русской церкви — с начала XX века и до попыток обновленческого раскола — по большому счету, неудавшегося. Некоторые сюжеты русского обновленчества созвучны тем, в которых были вовлечены французские «клерикальные демократы» (тот же аббат Грегуар); схожи и заостренные революцией напряжения внутри обеих церквей. Обновление Русского православия, заключает Шкаровский, было прервано сразу после того, как оно было серьезно заявлено на Поместном Соборе 1917–1918 гг. (p. 194).

Наконец, последние две статьи рассматривают соотношение традиционно-церковных культовых практик и новых культов, созданных революцией. Текст Жана-Клода Бонне (*Jean-Claude Bonnet*) посвящен культу Жана-Поля Марата; статья Фритьофа Шенка (*Frithjof Benjamin Schenk*) — раннесоветским культам, особенно культу Ленина. Бонне показывает, что светский «культ великих людей» возник еще во вполне монархической Академии в середине XVIII в., чтобы расцвести в полной мере в годы революции, когда церковь св. Женевьевы была

превращена в Пантеон — храм новой «гражданской религии» с ее новыми «богами». Граф де Мирабо был первым из них. Марат был тоже похоронен в нем. И не столь важно, что, в силу меняющейся конъюнктуры, его тело вынесли из Пантеона уже через пять месяцев; важно то, что придуманные Культ Разума и Культ Высшего существа явно не срабатывали, и мученичество Марата было сильным притоком эмоций, притом что в этот светский культ вплетались религиозные чувства — в некоторых случаях вплоть до отождествления с Христом (p. 205).

Пантеон героев революции складывался и в России. Поначалу, впрочем, революция была принципиально иконоборческой: ведь согласно ортодоксальному марксизму, в духе исторической школы Михаила Покровского, санкционированной лично Лениным, историю вершит народ, а не личности (p. 215). Но было, по мнению автора, и влияние другой книги — Томмазо Кампанеллы: в его «Городе Солнца» повсюду стояли изображения героев, и эта идея «монументальной пропаганды» была в конце концов Лениным поддержана (p. 219). Но подлинный культ был создан вокруг самого вождя после его смерти; он оказался в центре «политической религии», противостоящей традиционному православию, точно так же как «красный» мемориальный календарь был противопоставлен старому церковному. Здесь автор говорит о параллелизме и намекает на сходство революционной героики и христианского культа святых; но он не приводит достаточных свидетельств. И так ли очевидна здесь идея преемственности? По-видимому, она все же требует доказательств.

* * *

В книге нет послесловия или заключения. Главные вопросы, сформулированные во введении, постоянно всплывают в ходе эмпирически насыщенных текстов и обретают новую остроту благодаря сравнению двух эпох и двух революций. Обобщить это сравнение — еще более сложная задача, от которой редакторы воздержались. Может быть, разумно.

А. Агаджанян

Stausberg, Michael and Engler, Steven (eds) (2014) *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London and New York: Routledge. — 543 p.

Рассматриваемый сборник, по утверждению его редакторов, — это первое англоязычное учебное пособие, посвящен-

ное методам изучения религии (p. XX). Его основная цель — познакомить студентов с широким спектром используемых методов и способствовать развитию навыка осмысления собственной исследовательской деятельности. Второе издание (идентичное, вышедшее через три года после первого) указывает на то, что академическим сообществом книга была воспринята в целом положительно[10].

Майкл Стаусберг (р. 1966), профессор университета Бергена, начинавший свой путь в академическом религиоведении с исследований зороастризма, в последние годы занят разработкой теоретических вопросов религиоведения. Ранее в этом журнале уже была помещена рецензия на один из сборников, вышедших под его редакцией[11]. Как в том, так и в этом сборнике Стаусберг утверждает, что вопросам теории религии уделяется мало внимания со стороны академического сообщества. Стивен Энглер (р. 1962) — профессор религиоведения из Калгари, известен своими исследованиями религии в Бразилии. В сфере его интересов находится феномен «традиции», в том числе применительно к исследованиям религии[12]. (Забегая вперед, отметим, что слово «традиция» хорошо отражает невыраженную методологическую установку обоих авторов: теория и метод претендуют на описание реальности и предназначены для концептуальной консолидации человеческого общества.)

В центре внимания настоящей рецензии находятся представления авторов сборника о роли и значении метода в современных исследованиях религии. Ее основная цель — продемонстрировать внутреннюю противоречивость отношения редакторов к методу, а также показать, что она негативно сказывается на избранном ими подходе к представлению учебного материала. В конечном счете, выяв-

10. Авторы большинства просмотренных рецензий высоко оценивают сборник, хотя зачастую основное внимание уделяют подробному пересказу его содержания. См.: *Kocku von Stuckrad*. Numen. Vol. 59, Fasc. 5/6 (2012). pp. 621–623; *Cusack C. M.* Journal of Religious History Vol. 38. Issue 1, 2014. p. 149–150; *Trott G.* Journal of Religious & Theological Information. Vol. 11, Issue 3–4, 2012. p. 174–175; *Roland D.* Theological Librarianship. Vol. 6, No. 2, 2013. p. 79–80.

11. См.: *Агаджанян А. С.* Религия и теория: современные тенденции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3. С. 7–31.

12. В своем анализе «традиции» авторы сборника опираются на текст Э. Хобсбаума «Изобретение традиции» (1983), утверждая, что не только традиция «изобретается» исследователями, но и сами исследования постепенно превращаются в «традицию». См.: Engler, S. and Grieve, G. P. (eds) (2005) *Historicizing «Tradition» in the Study of Religion*, p. 2. Walter de Gruyter.

ляемая противоречивость — характерная черта не только данного пособия, но большей части современных гуманитарных исследований, стремящихся сохранить различия и в то же время найти общую концептуальную рамку для совместного действия.

Начнем с того, что редакторы неоднократно отдают дань уважения концептуальной критике «великих нарративов», и прежде всего нарратива научного. Так, они признают, что религиоведение как внешняя по отношению к религии исследовательская практика не может претендовать на эпистемологическое превосходство над религиозным самоописанием: используемый им концептуальный аппарат представляет собой лишь один из способов утверждения реальности тех или иных феноменов (p. XXI). Более того, сравнивая исследовательскую работу с игрой, они замечают, что она «скорее часто управляется внешними силами, импровизацией и *бриколажем,* нежели генеральным планом» (p. 5). Вместе с тем при чтении их текста не покидает ощущение, что подобная субъективная трактовка метода — как способа *конструирования* реальности — вступает в противоречие с идеей метода как средства *постижения* объективной реальности.

Поставив под сомнение идею модерна, противопоставлявшую научное и религиозное знание, авторы должны были бы также признать, что религиоведение по своему замыслу представляет собой специфическую концептуальную систему[13], ориентированную на космополитический идеал индустриальной эпохи, которая требовала общей кросскультурной концептуальной рамки осмысления реальности. Религиоведение оказывается, с одной стороны, средством диалога разных религиозных общностей (общее «поле для игры», а иногда и «арбитраж»), а с другой — средством выявления фундаментальных религиозных оснований человеческого общежития. В поисках общего определения «религии» религиоведение стремится решить центральную для европейской культурной традиции проблему «порядка» — первоначально вынося его за пределы *субъективно мыслимого* (надындивидуальный рационалистический подход, предполагающий универсальность устанавливаемого «порядка»), а позднее вводя его в *мыслимое* (или пережи-

13. Изучение христианских корней понятия «религия», начиная с исследования У. К. Смита *The Meaning and End of Religion* (1962), является одним из направлений критики модернистской историографии. См. больше: Cho, F. and Squier, R. (2008) «He Blinded Me with Science’: Science Chauvinism in the Study of Religion», *Journal of the American Academy of Religion* 76 (2): 420–448.

ваемое и отрефлексированное) и пытаясь определить его общие паттерны в представлениях религиозных субъектов (феноменологический подход)[14]. Распаду этой двусоставной системы, сопровождавшемуся перераспределением центров социальных сил и созданием глобального информационного поля, противятся два ее главных основания — теория и метод.

По Стаусбергу и Энглеру, метод определяется как последовательность действий, занимающая промежуточное положение (p. XXI) между эмпирическим материалом, с которым взаимодействует субъект исследования, и теоретической конструкцией, при помощи которой он осмысляет эмпирический материал. Промежуточное положение метода объясняется его беспредметностью: он не принадлежит ни к идеям, определяющим видение материала, ни к идеям, возникающим непосредственно из материала и корректирующим теорию[15]. Складывается впечатление, что пространство метода опознается авторами как пространство свободы — до поры, пока метод не будет обращен к предмету. Именно в момент смычки метода, материала и теории возникает устойчивая концептуальная конструкция, интегрирующая научное сообщество.

Вместе с тем редакторы признают, что используемые методы позволяют создавать равноправные конструкции феномена, которые могут не только не дополнять друг друга, но и конкурировать между собой. Метод опознается как средство утверждения свободы исследователя, и ради этой свободы приносится в жертву идея метода как средства постижения единой для всех реальности: методы предназначены не столько для выявления новых характеристик одного предмета, сколько для выявления новых характеристик конструируемых предметов. Таким образом, получается, что «религия» под лупой различных методов обретает совершенно разные черты, противоречивые характеристики, никак не связываемые друг с другом. Именно здесь, на наш взгляд, кроется основная проблема методологической позиции редакторов, пытающихся,

14. Говоря о двух последовательных подходах, мы опираемся на текст Красникова, говорившего о «научном» («антитеологическом») и «феноменологическом» этапах развития религиоведения. См.: *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007.

15. Единственное исключение из этого правила в сборнике представлено т.н. «обоснованной теорией» (*grounded theory*), которая конструируется непосредственно на месте анализа материала и, соответственно, не предполагает какого-либо предварительного прогноза результатов исследований.

с одной стороны, утверждать необходимость метода, осуждая тех, кто его игнорирует, а с другой — удержаться на позиции методологического плюрализма[16].

Характерно, что научное поле — в данном случае изучение религии — рассматривается редакторами сборника как совокупность разнородных исследований, объединенных не по содержательно-предметному, а по формальному признаку: выполнению правил игры, устанавливаемых субъектом[17]. Размывание традиции, выражающееся в пренебрежении историей и теорией религиоведения, сводит исследования к локальному уровню конкретных религиоведческих сообществ, конструирующих свои собственные нормы и формирующих собственную исследовательскую идентичность[18]. Этот процесс фрагментации — как эпистемологической, так и социальной — напрямую зависит от смещения исходной точки исследования: от субъекта исследования (предварительная подготовка свойств «субъекта» к «правильному» восприятию предмета) к его предмету (попытка выявить уникальные свойства предмета, освободившись от искажающих его теоретических «шор»).

И все же, несмотря на декларируемый редакторами методологический плюрализм, их можно причислить к лагерю «научного консерватизма». Метод и теория рассматриваются ими как определенные дисциплинирующие средства, позволяющие преодолеть разноголосицу мнений и создать единое концептуальное пространство для диалога исследователей.

В то же время, говоря о консерватизме, не следует считать научные предпочтения редакторов реликтами эпохи модерна. Существенным отличием является следующее: с их точки зрения, социальный порядок возникает как следствие действий субъектов, в то время как в координатах модерна порядок — как природный, так и социальный — существует изначально и обнаруживает

16. «Совершенно неправильно считать, что проблемы метода недостойны внимания (ибо все равно нет одного правильного метода). В действительности, до той поры пока кто-либо ошибочно не будет определять *методологический плюрализм* (выделено авторами. — *Р.В.*) как методологическое “все дозволено”, или как дилетантизм, или как веру в то, что все методы равно подходят для всех целей…» (p. 4).

17. «Методы — это правила игры в исследовательской работе» (p. 4).

18. Характерно, что редакторы это охотно признают, указывая в качестве одной из причин пренебрежительного отношения к методам «разрозненность нашего исследовательского поля, на котором одни исследователи изучают методы работы с текстом, в то время как другие знакомятся с количественными социологическими методами» (p. 4).

себя в случае совпадения мышления подготовленного субъекта и изучаемого им предмета. Классический «декартовский» модерн объясняет относительность и возможность развития теории недостатками субъекта, а многообразие форм реальности рассматривает как испытание, а не как исходную точку исследования. Редакторы, напротив, стремятся отталкиваться от предмета, максимально освобождая субъекта от какого-либо теоретического диктата. При этом, осуждая грозящее в этом случае «все дозволено», они озабочены установлением «правил игры», обращаясь к традиционным модерным категориям «теории» и «метода». Метод рассматривается ими как своеобразный хребет конструируемых «научных традиций», не смеющих претендовать на окончательное решение вопроса о том, какова реальность.

Указанные установки редакторов вполне соответствуют их замыслу, предполагающему привлечение широкого круга специалистов. Судя лишь по составу авторов сборника, уже можно предположить, что у них разное понимание того, что такое научный метод, как и зачем его следует применять. Если редакторы планировали создать исчерпывающую карту религиоведческих методов, то у них этого не получилось: каждый исследователь вносит свой вклад, но их работа, не объединенная общим замыслом, напоминает скорее лоскутное одеяло, чем цельное полотно. Более того, многие авторы являются не религиоведами, а специалистами в других научных областях, что отражается на учебно-методическом качестве подготовленных ими материалов. Так, по прочтении некоторых текстов возникает впечатление, что раздел об использовании конкретного метода в исследованиях религии был включен в него *post factum*. И, напротив, лучшими статьями сборника следует признать тексты, написанные практикующими исследователями религии, в частности, самим Майклом Стаусбергом[19].

Создается впечатление, что структура сборника, состоящего из трех различных по объему разделов, возникла уже после получения авторских материалов: «Методология» (*Methodological Issues)*, «Методы» и «Материалы». Под «методологией» редакторы понимают универсальные аспекты научного метода: «замысел исследования», «сравнение», «эпистемология», «исследовательская этика», «методология феминизма». Как объясняют редакторы, методология феминизма оказалась включе-

19. Статьи: «Сравнение» (p. 21–39), «Свободный опрос» (p. 245–255), «Структурное наблюдение» (p. 382–394).

на в этот раздел по той причине, что «феминизм», не являясь самостоятельным методом, пропагандирует исследовательскую позицию, ориентированную на выяснение механизмов реализации и утверждения власти, в том числе посредством апелляции к методу[20].

Третий раздел, «Материалы», включает статьи, раскрывающие специфику анализа некоторых групп данных: «аудиторные материалы» (анализ аудио-материалов), «интернет» (анализ данных, размещенных в сети интернет), «материальная культура» (анализ свидетельств материальной культуры), «визуальная культура» (анализ, построенный вокруг понятия «зрительное восприятие»), «пространственные методы» (анализ, построенный вокруг понятия «пространство»).

Двадцать две статьи второго раздела («Методы») расположены в алфавитном порядке: тем самым редакторы подчеркивают, что они сознательно отказались от категоризации и иерархии методов. Эти статьи можно классифицировать по-разному. Например, отдельную различимую категорию представляют собой методы анализа текстов: «контент-анализ», «анализ бесед» (*conversation analysis*), «анализ дискурса», «анализ документов». Особое место занимают способы количественного анализа и презентации исследуемого материала с использованием современных графических компьютерных оболочек: «фактор-анализ», «сетевой анализ», «обоснованная теория» (*grounded theory*). Не перечисляя названия отдельных статей, стоит обратить внимание на соотношение научных установок редакторов и выбранного ими учебного подхода.

Отказ от категоризации методов вызван желанием редакторов создать учебное пособие, в максимальной степени свободное от концептуальных преференций, дающее возможность студенту самостоятельно выбирать главы для изучения и проводить собственную категоризацию методов. Вместе с тем, как это обычно бывает, любая попытка избежать излишней концептуализации оборачивается очередной концептуализацией: при составлении сборника редакторы исходили из концепции своеобразного «меню», выбор из которого предоставляется студентам или в лучшем случае преподавателям, создающим собственную категориальную рамку.

Вследствие применения подобного подхода у студента не формируется понимание фундаментальных различий меж-

20. Оправданию присутствия в этом разделе «методологии феминизма» авторы посвятили во Введении целый абзац, однако нельзя сказать, что им удалось убедительно аргументировать свою позицию (p. 12).

ду указанными «методами». В «меню» на одном уровне оказываются «феноменология» и «интервьюирование», «история» и «составление опросников», «филология» и «свободная запись» (*free listing* — приблизительное упорядочивание некоторого набора собранных мнений). Например, несмотря на часто употребляющиеся словосочетания «феноменологический метод» или «исторический метод», разница между ними и методом «интервьюирования» весьма значительна: последний является прикладным по отношению к определенной категории предметов, первые — универсальны или касаются большинства предметов.

Избранный редакторами учебный подход вполне соответствует современной установке на раскрепощение мышления студента, однако вместе с означенной свободой студент зачастую усваивает пренебрежительное отношение к теории как к чему-то искусственному, как к «покрывалу», заслоняющему «предмет». И здесь возникает напряжение между учебной концепцией, ориентированной на «свободного» студента, и консервативной установкой редакторов, стремящихся оправдать «интеллектуальные шоры» и «правила», необходимые для любого научного исследования. Рецензируемый сборник демонстрирует такое разнообразие подходов, которое запросто может сбить с толку неподготовленного студента, нуждающегося (судя по имеющемуся у автора рецензии педагогическому опыту) не только и не столько в раскрепощении мышления, сколько в организации его научной работы в рамках устойчивой — хотя и достаточно гибкой — научно-исследовательской программы.

Представляется, что непрекращающаяся в религиоведении дискуссия о методе не свидетельствует о его «экстраординарном» характере, религиоведение не находится в ситуации смены парадигмы (по Т. Куну). В религиоведении (как, впрочем, и в иных гуманитарных дисциплинах) существуют две противоположные друг другу принципиальные позиции: «аналитическая», ориентированная на создание идеальных моделей, и «дескриптивная», целью которой является воспроизведение изучаемых предметов. Таким образом, дискуссии о правильном методе и методологическом плюрализме подчиняются диалектике конструируемой модели реальности и попытке ее целостного постижения.

Эта диалектика ответственна как за неустойчивость, так и за развитие науки, создающей и разрушающей концептуальную рамку для понимания ре-

альности — обычно под влиянием внешних социальных и культурных факторов. Тенденция к фрагментации реальности, получившая развитие после Второй мировой войны и нацеленная на освобождение и спасение отдельных субъектов социального взаимодействия, противостоит установке модерна на целостность, которой служат его базовые научные константы — метод, теория и опыт. Эта диалектика позволяет религиоведению вырабатывать новые теоретические модели понимания реальности, противостоя крайностям солипсизма и тоталитаризма.

Рассматриваемый сборник вносит свой вклад в борьбу аналитической и дескриптивной позиций, стимулирует дискуссии вокруг ключевых проблем религиоведения как академической дисциплины. В то же время его полезность в качестве полноценного учебного пособия сомнительна: как уже было сказано, для этого ему недостает целостности. Кроме того, этому препятствует высокая цена. Вместе с тем, учитывая широкий спектр описанных в сборнике методов, его можно рекомендовать библиотекам религиоведческих центров.

В. Раздьяконов

Справочная информация

Авторы

Александр Агаджанян — доктор исторических наук; профессор Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). Alex.Agadjanian@asu.edu

Дмитрий Бирюков — кандидат философских наук; научный руководитель Научно-образовательного центра проблем философии, религии, культуры при Санкт-Петербургском Государственном университете аэрокосмического приборостроения; доцент Национального исследовательского ядерного университета МИФИ (Москва, Россия). dbirjuk@gmail.com

Елена Главацкая — доктор исторических наук; профессор кафедры археологии и этнологии Уральского федерального университета (Екатеринбург, Россия). elena.glavatskaya@urfu.ru

Илья Гулаков — аспирант Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). Gulakov.ilya@gmail.com

Йоханнес Ден Хайер — профессор арабистики, президент Центра восточных исследований (Лувенский институт востоковедения, Лувенский католический университет, Лувен-ля-Нёв, Бельгия). johannes.denheijer@uclouvain.be

Стивен Каплан — профессор Иерусалимского университета (Израиль). msstkapl@mscc.huji.ac.il

Дмитрий Каранов — кандидат исторических наук; старший преподаватель кафедры конфликтологии Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов (Россия). karanov@inbox.ru

Игорь Кометчиков — кандидат исторических наук; доцент Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского (Россия). kometchikov.igor@mail.ru

Сергей Минов — научный сотрудник Исторического факультета Оксфордского университета (Великобритания). sergey.minov@history.ox.ac.uk

Анна Ожиганова — кандидат исторических наук; научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва (Россия). anna-ozhiganova@yandex.ru

Заруи Погосян — преподаватель университета Джон Кабот (Рим, Италия) и римского филиала университета Лойола (Чикаго, США). zpogossian@johncabot.edu

Антон Притула — кандидат филологических наук; заведующий сектором Византии и Ближнего Востока Отдела Востока Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург, Россия). pritulanna@googlemail.com

Владислав Раздъяконов — кандидат исторических наук; доцент учебно-научного Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). razdyakonov.vladislav@gmail.com

Николай Селезнев — кандидат исторических наук; доцент Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). nns@rsuh.ru

Андрей Смирнов — доктор философских наук; член-корреспондент РАН, заведующий сектором философии исламского мира Института философии РАН (Москва, Россия). asmirnov@iph.ras.ru

Александр Трейгер — доцент кафедры античности и религиозных исследований университета Дальхауси (Галифакс, Новая Шотландия, Канада). atreiger@dal.ca

Гаяне Хачатрян — аспирант Российского государственного гуманитарного университета, научный сотрудник Центра проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования (Москва, Россия). iamgaya@mail.ru

Authors

Alexander Agadjanian — Professor, Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). alex.agadjanian@asu.edu

Dmitry Biriukov — Academic Adviser of Scientific and Educational Center of Problems of Religion, Philosophy and Culture at the State University of Aerospace Instrumentation; Associate Professor of National Research Nuclear University MEPhI (Moscow, Russia). dbirjuk@gmail.com

Johannes den Heijer — Professor of Arabic Studies and President of the Centre d'études orientales — Institut orientaliste de Louvain, Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgium). johannes.denheijer@uclouvain.be

Elena Glavatskaya — Professor, Department of History, Ural Federal University (Yekaterinburg, Russia). elena.glavatskaya@urfu.ru

Ilia Gulakov — Graduate Student, Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). gulakov.ilya@gmail.com

Steven Kaplan — Professor of Comparative Religion at the Hebrew University of Jerusalem (Israel). msstkapl@mscc.huji.ac.il

Dmitry Karanov — Senior Lecturer, Department of Conflicts Studies, St. Petersburg University of the Humanities and Social Sciences (Russia). karanov@inbox.ru

Gayane Khachatryan — Graduate Student at the Russian State University for the Humanities; Research Associate at the Governance and Problem Analysis Center (Moscow, Russia). iamgaya@mail.ru

Igor Kometchikov — Associate Professor, Kaluga State University (Russia). kometchikov.igor@mail.ru

Sergey Minov — Research Fellow at the Department of History, University of Oxford (United Kingdom). sergey.minov@history.ox.ac.uk

Anna Ozhiganova — Researcher at the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science (Moscow). anna-ozhiganova@yandex.ru

Zaroui Pogossian — Lecturer at John Cabot University and John Felice Rome Center, Loyola University (Rome). zpogossian@johncabot.edu

Anton Pritula — Head of the Byzance and Near East Section in the Oriental Department, the Hermitage Museum (Saint Petersburg, Russia). pritulanna@googlemail.com

Vladislav Razdyakonov — Associate Professor, Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). razdyakonov.vladislav@gmail.com

Nikolai Seleznyov — Associate Professor, Institute for Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). nns@rsuh.ru

Andrey Smirnov — Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of Department for the Philosophy in the Islamic World, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). asmirnov@iph.ras.ru

Alexander Treiger — Associate Professor in the Department of Classics and Program in Religious Studies at Dalhousie University in Halifax, Nova Scotia (Canada). atreiger@dal.ca

Аннотации

Гаяне Хачатрян. Библия и царская власть: легитимация династии Багратидов в средневековой армянской историографии

Статья посвящена проблеме конструирования прошлого и легитимации власти династии Багратидов в средневековой армянской историографии. Автор акцентирует внимание на использовании библейских символов в трудах средневековых историков и их роли в укреплении авторитета правящего рода. На основании трех письменных источников, относящихся к началу («История Армении» Иованнеса Драсханакертци), середине («Всеобщая история» Степаноса Таронского) и концу («Повествование вардапета Аристакеса Ластивертци» Аристакеса Ластивертци) правления Багратидов, автор демонстрирует различные методы конструирования прошлого и легитимации правящего рода.

Ключевые слова: легитимация власти, династия Багратидов, историческая память, конструирование прошлого, средневековая Армения, Степанос Таронский, Аристакес Ластивертци, Иованнес Драсханакертци.

Заруи Погосян. Государство и религия: основание монастырей и покровительство им как способ контроля над территориями в Армении во второй половине IX в.

В статье на трех примерах рассматривается связь между покровительством монастырям и контролем над территориями в Армении во второй половине IX в. Первый пример — монастырь Севан, основанный княгиней Мариам Багратуни и знаменитым отшельником Маштоцем в 871 г. Предполагается, что этот и другие монастыри, основанные Багратидами на берегах озера Севан (область Гехаркуник), являлись средством распространения влияния Багратидов в этом регионе, принадлежавшем роду Сюнидов. Два других примера относятся к области Васпуракан и касаются монастырей Хогеац и Вараг, где была совсем иная геополитическая ситуация. Вследствие отсутствия общих границ между территориями Арцрунидов и Багратидов в тот период времени Арцруниды в целом вели центробежную политику по отношению к Багратидам. Покровительством знаменитым монастырям Хогеац и Вараг Арцруниды укрепляли власть на своих новых территориях. Статья не претендует на всестороннее рассмотрение всех вопросов, связанных с этой сложной темой, но даже три приведенных примера показывают, что эта тема заслуживает более глубокого исследования.

Ключевые слова: Багратиды, Арцруниды, средневековая Армения, Армянская церковь, покровительство монастырей, религия, агиография, монастыри и контроль над территориями.

Сергей Минов. Зороастрийские мифологические мотивы и феномен христианской аккультурации в Сасанидской Месопотамии

В статье рассматриваются два случая заимствования зороастрийских мифологических мотивов сирийскими христианами. Первый пример, засвидетельствованный впервые в сочинениях Ефрема Сирина (IV в.), касается реинтерпретации традиционного образа библейского Рая как опоясывающей весь мир космической горы, возникшей, по всей вероятности, под влиянием иранских космологических традиций, связанных с горой Албурз. В качестве второго примера обсуждается использование автором анонимного сирийского сочинения, известного как «Пещера сокровищ» (VI–VII вв.), фигуры Рапитвина, «духа полдня», известной из зороастрийской мифологии. Рассмотренные случаи использования сирийскими авторами элементов зороастрийской мифологии представляют собой ценное свидетельство, проливающее дополнительный свет на сложный и разносторонний феномен аккультурации христианского меньшинства по отношению к культуре иранского общества в эпоху поздней античности.

Ключевые слова: религия, аккультурация, поздняя античность, сирийское христианство, Иран, зороастризм, мифология, Рай.

Антон Притула. Из келий в ханские шатры: сирийская поэзия монгольского времени

Сирийская христианская поэзия XI–XIV вв. (эпоха «Сирийского Ренессанса») до настоящего момента остается малоизученной. Одна из причин этого — ставший традиционным подход исследователей, расценивающих эту поэзию как вторичную вследствие сильного влияния исламской литературы. Причиной изменения характера литературы послужили исторические события XIII в.: окончательное крушение халифата (1258 г.) и образование на территории Ирана и Ирака государства с монгольской династией Ильханов (Хулагуидов) во главе. Из-за благосклонного отношения монархов, симпатизировавших христианству, сирийская литература приближается к царскому двору, что отражается на ее характере. В статье предпринята попытка показать, как поэзия этого времени отражала политическую и общественную жизнь эпохи. Кроме того, аргументируется идея, что поэзия этого направления представляет собой оригинальный синтез собственных традиций и достижений исламской культуры. Один из создателей этого нового стиля — Григорий Бар ʿЭб̱рōйō (1226–1286), знаменитый западносирийский философ и энциклопедист. Тот же эстетический подход развивал его восточносирийский современник Ḵāмӣс бар Ḳардāḥē из города Арбела, использовавший сложные схемы рифмовки и ритмики, чтобы добиться большего эффекта, в том числе на придворную элиту.

Ключевые слова: сирийская поэзия, восточное христианство, средневековая литература, монгольское завоевание, придворная поэзия, мистицизм.

Йоханнес Ден Хайер. Отношения между коптами и сирийцами в свете открытий в *Дейр ас-Сурӣāн*

В статье предлагается анализ, направленный на контекстуализацию археологических, иконографических и эпиграфических данных, полученных главным образом в 1990-е гг. в ходе исследований, проводившихся в «Монастыре сирийцев» в Вāдӣ-н-Наṭрӯн, между Каиром и Александрией. Особое внимание уделяется историческим связям между египетским (коптским) и сирийским христианскими сообществами, как в указанном монастыре, так и в Каире и в Египте в целом. В основном рассматриваются свидетельства текстов, почерпнутых из эпиграфического материала, который может быть обозначен как «синодальные надписи», поскольку они явно относятся к прочно установившейся традиции обмена «синодальными посланиями» между патриархами этих двух нехалкидонских церквей-сестер. Четыре таких надписи, датированные VIII, IX, X и XI вв., разбираются в сопоставлении с внешними свидетельствами, в частности, данными коптско-арабской историографии. В заключительной части исследования этот феномен рассматривается в более широком контексте контактов и обменов между двумя названными сообществами, а также миграций сирийских и других восточных христиан в Египет.

Ключевые слова: Коптская ортодоксальная церковь, Сирийская ортодоксальная церковь, Александрийский патриархат, Антиохийский патриархат, Дейр ас-Сурӣāн, «Монастырь сирийцев», Вāдӣ-н-Наṭрӯн, сирийские надписи, синодальные послания, «История патриархов Александрии», башмуриты, Моисей Нисивинский, сирийцы в Египте, армяне в Египте, Аббасиды, Фатимиды.

Александр Трейгер. Маронит, мелькит или яковит? К вопросу о конфессиональной принадлежности ʿАбд ал-Масӣḥа ибн Нāʿима ал-Ḥимṣӣ, арабо-христианского переводчика Плотина

В настоящем исследовании предпринимается попытка определить конфессиональную принадлежность арабо-христианского переводчика Плотина, ʿАбд ал-Масӣḥа ибн Нāʿима ал-Ḥимṣӣ (IX в.). Рассматриваются три версии: он мог быть маронитом, мелькитом или яковитом. Отсутствие первоисточников, которые позволили бы контекстуализировать ал-Ḥимṣӣ в его христианской среде, означает, что любое решение неизбежно будет предварительным. Тем не менее, представляется вероятным, что ал-Ḥимṣӣ был халкидонитом (т. е. маронитом/монофелитом или мелькитом/дифелитом), но не яковитом, и что он был связан с кругами сирийских или палестинских оригенистов. По-видимому, на волне этого оригенизма он изучал неоплатонизм и получил доступ к греческой рукописи «Эннеад». В случае, если он был мелькитом, можно предположить, что он получил свое философско-богословское образование и переводческую подготовку в одном из монастырей Палестины (например, в лавре св. Саввы Освященного, одном из важнейших переводческих центров раннеисламского периода, или в лавре Мар Харитона). В случае, если он был маронитом, он, вероят-

но, имел связи с возможным центром оригенизма в монастыре Мар Марона в западной Сирии.

Ключевые слова: ближневосточное христианство, мелькиты, марониты, яковиты, оригенизм, Плотин, неоплатонизм, палестинские монастыри, греко-арабское переводческое движение, ал-Киндӣ, мусульманская философия.

Николай Селезнев. История экуменизма: забытый ранний этап

Историки экуменизма обыкновенно датируют его оформление началом XX в., указывая в качестве «символического начала» на Всемирную миссионерскую конференцию, состоявшуюся в Эдинбурге в 1910 г. Поиски зарождения экуменической мысли приводят исследователей в предшествующие столетия, до XV–XVI вв. Однако известны восточные источники, свидетельствующие о том, что экуменическая парадигма экклесиологической мысли, типологически соответствующая той, которая сложилась в XX в., в действительности сформировалась значительно ранее. В эпоху расцвета средневековой арабо-мусульманской культуры в кругах восточных христиан проявляется объединительная тенденция: в сочинениях ряда авторов христианские конфессии не противопоставляются полемически друг другу, но, напротив, сводятся к общим вероучительным основам, причем утверждается равноценность путей, по которым следуют основные христианские сообщества. Настоящая статья иллюстрирует ранний экуменизм, опираясь на средневековые арабские источники, и выявляет необходимость скорректировать историю экуменической мысли, дополнив ее главой о средневековом восточном этапе.

Ключевые слова: экуменизм, экуменическая парадигма, экуменическая мысль, экуменическое движение, история экуменизма, средние века, христианский Восток, восточное христианство, несториане, мелькиты, яковиты, копты, ислам, средневековая мусульманская культура.

Стивен Каплан. Воздвижение Креста Господня и свержение императора Эфиопии: лидж Иясу и драма во время праздника *Мэскэль*

16 сентября 1916 г. эфиопский правитель Иясу был отлучен от Церкви и свергнут. Существует большое количество литературы о местных и международных политических силах, стоящих за этим переворотом, но время его совершения упоминается лишь мимоходом. Настоящая статья посвящена факту совпадения этого события с большим христианским праздником *Мэскэль* (Праздником Креста), ранним христианским торжеством, которое де-факто приобрело статус великого праздника Эфиопской церкви в XV в. В статье переворот анализируется в свете трех ключевых идей *Мэскэль*: (1) превосходства христианства над исламом; (2) присутствия (или отсутствия) императора и его власти; (3) назначения и смещения императора. Принимая во внимание исторические свидетельства и этнографические данные, мы рассматриваем каждую из этих идей в попытке углубить

наше понимание религиозно-культурных аспектов данного события, которое на первый взгляд может показаться исключительно политическим.

Ключевые слова: Эфиопия, христианство, Эфиопская православная церковь Тэуахдо, ислам, ритуал.

Игорь Кометчиков. «Заветы» социализма: трансформация религиозного праздника на селе Центрального Нечерноземья в середине 1940-х — начале 1960-х гг.

Праздники являлись одной из ключевых составляющих религиозности деревни Центрального Нечерноземья. Традиционно они сочетали в себе следование церковному календарю с местным пониманием праздничного ритма и коллективной памятью о священных событиях жизни конкретной общины. В рамках религиозной политики СССР в середине 1940-х — начале 1960-х гг. и реформ в сельском хозяйстве происходит деформация праздничной традиции. Статья основывается на документах Совета по делам РПЦ при СМ СССР и его уполномоченных, партийных и советских органов, комсомола; материалах этнографических исследований. Путем произвольного передвижения границы легальности власть вносила разрыв в традицию религиозного праздника: допущение его в зарегистрированных церквах сочеталось с сокращением их количества и противодействием богослужениям вне храмов. Этот разрыв приводил к нарушению органической связи между литургической и мирской частями праздника, а его дата стала восприниматься как «праздное» время коллективного досуга. Кризис религиозной праздничной традиции отразил завершение перехода деревни Центрального Нечерноземья от традиционной крестьянской к секуляризованной культуре.

Ключевые слова: Центральное Нечерноземье, религиозный праздник, религиозность, Русская православная церковь, духовная культура крестьянства, антирелигиозная политика СССР, секуляризация, досуг.

Анна Ожиганова. Дети *New Age*: утопический проект движения «Анастасия» («Звенящие кедры России»)

В статье рассматриваются представления о детстве и родительские практики, существующие в современных альтернативных сообществах — утопических религиозных общинах. Примером такого сообщества выступает движение «Анастасия/Звенящие кедры России», выросшее из читательской аудитории Владимира Мегре, автора серии книг «Звенящие кедры России». В представлении участников движения дети являются маленькими ангелами и великими мудрецами, поскольку они «не испорчены цивилизацией». Родительские практики участников движения развиваются в рамках концепции «естественного родительства». Апеллируя к «традиции предков», анастасийцы, по сути, конструируют новую традицию и уповают на то, что их дети дадут начало новому Роду, новому человечеству, которое разрешит все социальные, политические и экологические пробле-

мы и создаст новое справедливое мироустройство. Статья написана на основе полевых материалов, собранных в поселении «Благодать» и ряда интервью в 2010–2011 гг.

Ключевые слова: Нью Эйдж, движение «Анастасия/Звенящие кедры России», альтернативные сообщества, неоязычество, примитивизм, дети и утопия, «естественное родительство», «родовое поселение».

Елена Главацкая. «...В весьма изящном, готическом стиле»: история католической традиции на Среднем Урале до середины 1930-х гг.

В статье рассматривается эволюция католической традиции на территории Среднего Урала, в границах современной Свердловской области, с конца XVII в. до 1930-х гг. На основе анализа архивных источников и материалов статистического учета прослежена динамика численности католиков на Урале и этапы институционализации церкви. В эволюции католических общин Урала можно выделить три основных этапа: формирование, институционализация и «укоренение», означавшее выход за рамки этноконфессиональной изоляции и встраивание в систему культурного ландшафта региона. После революции последовал спад, после чего католицизм продолжал существовать исключительно в семейных обрядовых, прежде всего календарных, практиках. Институты католической церкви на протяжении всей истории их существования на территории горнозаводского Урала способствовали сохранению этнической идентичности части населения, исторически связанной с европейской, в особенности польской, культурой, играли существенную роль в социальной защите для наименее защищенных групп населения. Это обстоятельство позволяет выдвинуть гипотезу о росте роли религии и религиозности населения в кризисных условиях.

Ключевые слова: католическая церковь Урала, католицизм, история католицизма в России, ссыльные католики, религиозный ландшафт Урала, военнопленные.

Дмитрий Каранов. Евангелическо-лютеранская церковь и этническая идентичность ингерманландских финнов в XIX в.

В статье, частично основанной на неопубликованных архивных документах, рассматриваются причины и направления влияния Евангелическо-лютеранской церкви на этническую самоидентификацию ингерманландских финнов — финнов Санкт-Петербургской губернии — в XIX в. Автор акцентирует внимание на создании нормативно-правового основания функционирования церкви — Устава Евангелическо-лютеранской церкви в России. Этот документ превратил церковь в организацию с определенными целями, отвечающую за их исполнение перед светской властью. Одной из главных целей церкви было укрепление роли лютеранства в жизни финнов-крестьян. Церковь, желая того или нет, создавала условия для консолидации финнов и популяризации в их среде особой, ингерманландской идентично-

сти. Кроме того, деятельность Евангелическо-лютеранской церкви привела к появлению интеллигенции, выразившей содержание этой идентичности.

Ключевые слова: лютеранство, Евангелическо-лютеранская церковь, ингерманландские финны, финны Санкт-Петербурга, конструирование этнической идентичности, ингерманландскость.

Дмитрий Бирюков. Неоплатоническая тетрада в контексте темы иерархии сущего в патристической мысли: Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин

В статье прослеживается, как тема иерархии причаствующих, заданная Дионисием Ареопагитом на основе неоплатонической тетрады Благо — Бытие — Жизнь — Ум, и, как предполагается, учения об иерархии природного сущего у Григория Нисского, получила развитие в доктринах Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина. Рассматриваются 7-я и 24-я «Амбигва» и «Главы о любви», 3.24–25, Максима и 86-я глава «Точного изложения веры» Дамаскина, и анализируется, в чем Максим и Дамаскин следовали Дионисию в этом отношении, и в чем их учения отличаются от дионисиевского. Показывается, что на Максима через Дионисия оказала влияние не только линия, связанная с неоплатонической тетрадой, но и линия учения Григория Нисского об иерархии сущего, тогда как у Дамаскина эта последняя линия отсутствует.

Ключевые слова: иерархия природного сущего, причастность, универсалии, патристическая философия, платонизм, неоплатоническая тетрада.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH
in Russia and Worldwide
2(33) 2015
Established in 1968.
Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.
The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.
Indexed in *Scopus* and *ATLA Religion Database*.
Address:
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"
84, Vernadskogo pr.
119606 Moscow. Russia
E-mail: religion@rane.ru
Web-site: www.religion.rane.ru/?q=en

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2 2015 [33]

Учредитель
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073–7203 (PRINT), 2073–7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04/09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, Церковь в России
и за рубежом»

E-mail: religion@rane.ru

Подписано в печать
Формат 70×100/16
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2
Изд. №884. Заказ №884

Отпечатано в типографии РАНХиГС
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82–84



ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

в России и за рубежом

№2 (33) 2015